الجمهورية التركية
جامعة سكاريا
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي

محمد علي بيود

أطروحة دكتوراه

المشرف: البروفيسور عثمان غومان

حزيران 2022م

الجمهورية التركية

جامعة سكاريا

معهد العلوم الاجتماعية

العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي

رسالة الدكتوراه

محمد علي بيود

التخصص العام : العلوم الإسلامية الأساسية

التخصص الفرعي: الفقه الإسلامي

تم مناقشة هذه الأطروحة عبر الإنترنت في 2022/06/16 وتم قبولها بالإجماع من قبل أعضاء لجنة التحكيم "التالية أسماؤهم:"

عضو اللجنة	القرار
البروفيسور عثمان غومان	ناجح
البروفيسور سونار دومان	ناجح
الدكتور عثمان علي	ناجح
الدكتور أوزكور قواق	ناجح
الدكتور سعيد نوري آق كوندوز	ناجح

وثيقة أخلاقيات البحث العلمي

وفقا لتقرير التشـابه الذي تلقاه المعهد في إطار مبادئ التطابق، فإن معدل التشـابه في دراسـة الأطروحة الواردة أعلاه لا يحتوي على أي انتحال، وأقر بأنني أقبل جميع أنواع المســؤولية القانونية التي قد تنشـــأ في حالة أن يتم تحديد العكس وأنني تلقيت شهادة الموافقة من لجنة الأخلاقيات البحث العلمي

هل هناك حاجة إلى وثيقة موافقة لجنة الأخلاقيات؟

نعم ☐

لا ☒

(الدراسات التي تتطلب موافقة لجنة الأخلاقيات هي كما يلي:

- جميع أنواع البحوث التي يتم إجراؤها باستخدام المناهج النوعية أو الكمية التي تتطلب جمع البيانات من المشاركين باستخدام المسح، والمقابلة، والعمل الجماعي المركّز، والملاحظة، والتجربة، وتقنيات المقابلة.
- استخدام البشر والحيوانات (بما في ذلك المواد / البيانات) للأغراض التجريبية أو غيرها من الأغراض العلمية.
- الدراسات السريرية على البشر.
- دراسات بأثر رجعي وفق قانون حماية البيانات الشخصية)

محمد علي بيود

2022/06/16

التصدير

يقول فخر الدين الرازي في بيان تقابل السلطة المعرفية الدينية للفقهاء مع السلطة السياسية التنفيذية للسلطان الحاكم: "الأنبياء لهم صفتان: العلم والقدرة، أما العلماء فهم نواب الأنبياء في العلم، وأما الملوك فهم نواب الأنبياء في القدرة، والعلم يوجب الاستيلاء على الأرواح، والقدرة توجب الاستيلاء على الأجساد، فالعلماء خلفاء الأنبياء في عالم الأرواح، والملوك خلفاء الأنبياء في عالم الأجساد "

مفتاح الغيب 27-108

الحمد لله قبل كل شيء على أن يسر لي رحلة طلب العلم وهون عني عناءها، وألهمني اختيار هذا المجال البحثي في "الفقه السياسي" والذي لا يزال فقيرا للمزيد من الكتابات المشتبكة بالواقع، والكثير من الجهد الأكاديمي في نبش تراثه وقراءة سياقاته التاريخية .

بداية أتوجه بالشكر الجزيل لأستاذي البروفيسور عثمان غومان الذي رافقني تدريسا وإشرافا من بداية مرحلة الدكتوراه ودراسة المقررات بها ولطيلة هذه السنوات البحثية، وتكرم علي بملاحظاته وقراءاته وتعلمت منه السماحة وحسن التعامل والجرأة العلمية في خوض وطرق القضايا البحثية، وأشكر كامل أساتذتي ممن علموني في جامعة سكاريا، كما أقدم كامل التقدير والاحترام للدكاترة أعضاء اللجنة العلمية الموقرة المشرفة على متابعة ومناقشة الرسالة لغاية إكتمالها بحلتها النهائية.

والله الموفق والهادي سواء السبيل.

محمد علي بيود

2022/06/16

جدول المحتويات

قائمة الاختصارات

إلخ: إلى آخره

ت: توفي

تح: تحقيق الكتاب

ج: جزء

د: دكتور

ص: صفحة

ط: طبعة

م: ميلادي

هـ: هجري

د ت: دون تاريخ نشر

فهرس المخططات في البحث

فهرس الجداول في البحث

الملخص

العنوان : العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي

الباحث: محمد علي بيود

المشرف: البروفيسور عثمان غومان

تاريخ قبول الرسالة: 26/05/ 2022 **عدد الصفحات:** x (المدخل) + 282 (القسم الأساسي) + 38 (ملاحق وفهارس)

على مدار تجربتنا السياسية الإسلامية الطويلة بمختلف تقلبات الدول السلطانية أو مراحل الخلافة الإسلامية، كان الفقهاء أصحاب سلطة علمية ثقيلة، فهم يمثلون صوت الشرع وجمهور المجتمع، وهم وسطاء مهمين بصفتهم ممثلي الأمة، وكانت سلطة الفتوى لديهم حاسمة، وكان الفقيه مسؤولا قانونيا وأخلاقيا اتجاه المجتمع الذي عاش فيه وليس اتجاه الحاكم ومصالحه، ولكن احتاجه السلطان لإضفاء المزيد من الشرعية على سلوكه السياسي الحاكم، فقد تتطلب الشريعة من الحاكم أن يدير الشؤون الدنيوية للأمة ورعاية مصالح المسلمين أمام رقابة الفقيه أو معارضته أو دعمه وإسناده ، فكانت هذه الدراسة تسلط الضوء البحثي على العلاقة بين الفقيه والسلطان أو العلاقة بين السلطة العلمية والسلطة التنفيذية، أو العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية ، وقد كانت هذه العلاقة تتميز بالتفاوت بين رؤية التباعد كالعزلة أو المعارضة السياسية أو الصدام وما نتج عنه من محن للفقهاء، وبين التعاون لمواجهة تحديات الدولة الكبرى ورعاية مصـــالح الملة، فنتج لنا عبر مختلف هذه العلاقات أنماط مختلفة من الفقهاء : فقيه السلطان- الفقيه المستوز-الفقيه المحتسب- فقيه الثورة — فقيه العزلة السياسية- فقيه الدولة -فقيه التبرير- فقيه التغلب

فجاءت الدراسة من ثلاثة فصول الأول تمهيدي نظري له عمق تاريخي، والثاني درس النظريات المختلفة للعلاقة بين الفقيه والسلطان بين مختلف المستويات من أشدها وهي الثورة والصدام إلى أقصى النقيض وهو التبرير السياسي ونشر أدبيات الطاعة السياسية، وهي ستة توجهات أساسية، ثم فصل تطبيقي لدراسة نموذج شيخ الإسلام في التجربة السياسية العثمانية وحالة إلتقاء الفقيه الرسمي مع السلطان ودوائر السلطة وصناعة نموذج فريد من العلاقة التراتبية للوظائف بينهما.

الدراسة راعت النظر في السياقات التاريخية التي جاءت بها التجارب والنظريات المدروسة، ورجعت لمختلف الدراسات العربية التراثية والاستشراقية، والتركية الأصلية والمترجمة.

الكلمات المفتاحية: الفقيه والسلطان- أدبيات الطاعة السياسية- محن الفقهاء- السلطة الروحية والسلطة الزمانية- شيخ الإسلام-

ABSTRACT

Title of Thesis: The Relationship Between The Jurist And The Sultan İn Islamic Political Thought	
Author of Thesis: Mohamed Ali BIOUD	
Supervisor: Prof. Dr. Osman GÜMAN	
Accepted Date: 26/05/2022	**Number of Pages:** x (Opening section) + 282 (The essential part) + 38(Appendices)

Throughout our long Islamic political experience in various vagaries of the Royal States or the stages of the Islamic caliphate, jurists have had heavy scientific authority, representing the voice of legitimacy and main theologians. They were important mediators as representatives of the Ummah. Their power of fatwa was decisive, as the jurist was legally and morally responsible for the society in which he lived and not for the Governor and his interests. However, he was needed by the Sultan to add greater legitimacy to his ruling political behavior. Sharia law may require the Governor to administer the worldly affairs of the nation and take care of Muslims' interests before the jurist (Fakih) oversight, opposition, support, and attribution. Hence, this study highlighted the relationship between jurist and sultan or the relationship between scientific authority and executive power, or the relationship between spiritual authority and temporal authority. This relationship was characterized by a discrepancy between the vision of detachment, such as isolation, political opposition, or confrontation, and the resulting plight of jurists, and cooperation to meet major state challenges and take care of the nation's interests. Across these different relationships, different patterns of scholars have been produced: Fakih Al-Sultan, Fakih Al-Mastour, Fakih Al-Mohtassib, Fakih Al-Thawra, Fakih Al-Ozla Siyassiya, Fakih Al-Dawla, Fakih Tabrir, and Fakih Taghalob.

The study was divided into three chapters, the first being a theoretical introduction with historical depth, and the second examining the different theories of the relationship between jurist and sultan among the various levels; from the extreme, namely, revolution and confrontation to the opposite, namely political justification and publication of political obedience literature, which are six basic directions. The third chapter is an applied chapter in which the Sheikh of Islam model is studied in the Ottoman political experience, as well as the case of the official Fakih meeting with the Sultan and the bodies of power, and making a unique model of the hierarchical relationship of jobs between them.

Keywords: Fakih And Sultan, Literature Of Political Obedience, Plights Of Jurists, Spiritual And Temporal Authority, Sheikh Of Islam.

ÖZET

Başlık: İslam Siyaset Düşüncesinde Fakih-Sultan İlişkisi

Yazar: Mohamed Ali BIOUD

Danışman: Prof. Dr. Osman GÜMAN

.**Kabul Tarihi:** 26/05/2022 **Sayfa Sayısı:** "x (ön kısım) + 282(ana kısım) + 38 (ek)"

Saltanat ve İslâmî hilafet dönemleriyle uzun süre devam eden İslami siyaset tecrübemiz boyunca fakihler çok etkili ilmi otoriteye sahiptiler. Nitekim fakihler, şeriatın ve halkın çoğunluğunun sesi, ümmetin temsilcisi olarak halk ile devlet arasında aracılık görevi gören önemli kişilerdi ve o dönemde fetva otoritesi kritik bir öneme sahipti. Zira fukaha, hükümdara ve menfaatlerine karşı değil, içinde yaşadığı topluma karşı hukuken ve ahlaki olarak sorumluydu. Ancak yine de hükümdarın siyasi kararlarına daha fazla meşruiyet kazandırmak için fukahâya ihtiyacı vardı. Zira şeriat, fakihlerin denetiminde ya da muhalefeti ve desteğiyle, hükümdardan ümmetin dünya işlerini yönetmesini ve insanların maslahatlarını gözetmesini talep etmektedir.

Bu çalışma; fukaha-hükümdar ilişkisine veya ilmi otorite ile yürütme makamı arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Bu ilişki; uzlet gibi uzaklaşma, siyasi muhalefet, çarpışma ve bundan kaynaklanan fukahâ mihnesi gibi görüşler ile devletin karşılaştığı büyük zorlukları aşmak ve toplumun çıkarlarını gözetmek için iş birliği arasındaki farklılıklarla temayüz etmekteydi. Bu ilişkileri incelediğimizde şu fukaha profilleri karşımıza çıkmaktadır: Hükümdar fakihi, Fakih Mestevzir (vezirliği kabul eden fakih), Fakih Muhtesib (Hisbe'den veya danışman fakih), devrimci fakih, siyasi uzlet fakihi, devletin fakihi, Tebrir fakihi (yani hükümdar yanlısı fakih)

Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, tarihsel derinliği olan teorik giriş bölümü. İkinci bölüm; hükümdarlar ve fakihler arasında ve farklı düzey siyasiler arasındaki ilişki teorileri incelemektedir. Bu teorilerin en şiddetlisi devrim ve çatışmadır, bu da siyasi rasyonelleştirme ve siyasi itaat üzerine literatürün yayılmasına sebep olmuştur. Bu bölüm altı temel kısma ayrılmıştır. Ardından, Osmanlı siyasi deneyimindeki ve resmi fakihin, padişah ve iktidar çevreleriyle buluştuğu ve aralarındaki hiyerarşik ilişkisinin benzersiz bir modelini oluşturan Şeyhülislamlık modelini inceleyen ve uygulamalı bölüm ele alınmıştır.

Çalışma, incelenen dönemlerde teorilerin elde edildiği tarihsel bağlamları dikkate almış ayrıca Arapça literatürden oryantalist araştırmalara, orijinal veya tercüme edilmiş Türkçe kaynaklara atıfta bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fakih Ve Padişah Siyasi Danışma, Siyasi İtaat Literatürü, Fakihlerin Yaşadığı Mihne, Dini Ve Siyasi, Şeyhülislamlık Kurumu.

مدخل الدراسة

تمهيد

توافق الفقهاء على اختلاف مشاربهم على أهمية السلطة لحماية الدين وتسيير الدولة، واستقر لديهم أن "الدين لا يستقيم والشرع لا يحفظ إلا بالسلطان"، [1] ولكن بالمقابل أدرك الساسة ورجال السلطة أهمية ثنائية (الدين والملك) ، "فالدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى"[2] واقتنع السلطان أنه يحتاج للفقيه كي (تتقوى العصبية بالدعوة) كما قال ابن خلدون، لكن بعض الفقهاء بقي مشدودًا إلى المجتمع وإلى (سلطان القرآن)، فنتج عن ذلك علاقة صراعية داخلية متجاذبة عند الفقيه الذي يرى الدولة ضرورية يجب عليه إسنادها، ولكنه يرى نفسه يمثل المجتمع والحق؛ وعليه أن يعتزل السلطان، أو يتباعد عنه، ويحافظ على المسافات خوفًا من تأثيرات السلطة.

بل اقترن هذا التمايز بين الشريعة والسياسة بظهور فئتين اجتماعيتين متمايزتين هما: أرباب السيوف، وأرباب الأقلام، أو السلطة التنفيذية والسلطة الدينية، أو السلطة الزمنية والسلطة الروحية.

وكان علماء السنة يتباهون بلقب ورثة الأنبياء، لكنهم طيلة حياتهم لم يزعموا لأنفسهم سلطة سياسية فيما يخص تسيير شؤون الدولة فضلًا عن تولي زمام الأمور بها، وعلى النقيض من ذلك نجدهم قد دأبوا بشكل منهجي على إضفاء الشرعية على النظام السياسي السائد، بل وأسهموا في ترسيخ هذا المفهوم في الذاكرة الجماعية للمسلمين، ولعل هذا التوجه كان بناءً على اتفاق تعاقدي بينهم وبين السلطة، على أن تقوم هذه الأخيرة في إقامة العدل والولاء للدين مقابل الطاعة والولاء، وهذه الصيغة التبادلية أدت أدوارها وأحدثت استقرارًا في وجه التحديات الداخلية والخارجية.

---

[1] أبي الحسن سلام الباهيلي الإشبيلي، الذخائر والعلائق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق محمد خير يوسف، بيروت، دار ابن حزم للنشر، ص80.

[2] القول لابن المعتز انظر: أبي القاسم النجاري، الشهب اللامعة في السياسية النافعة، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ص14.

ونجد أن هذه العلاقة بين الفقيه والسلطان قد تطورت تعاونًا وتدافعًا وتداخلًا وصولًا إلى تحويل الإفتاء والقضاء – وهي مهمة مناطة بالمجتهدين– إلى مؤسسة سلطوية رسمية هي "مشيخة الإسلام العثمانية"، حيث توزعت السلطات بين الفقيه والسلطان، وبين الهيئة التنفيذية والهيئة الشرعية في التجربة العثمانية.

عاشت هذه الجدلية بين الفقيه والسلطان حالة تنازع وتوازن في تجربتنا السياسية الإسلامية، وتماهت فيها العلاقة بمراحل، واشتدت واحتدت، فشاهدنا الفقيه الوزير والفقيه المسلح، وقرأنا دعوات العزلة السياسية، ودعوات توسيع سلطة الفقيه وتحريم إهماله وعدم استشارته، بل وإحلال الفقيه محل السلطان حال شغور السلطة، كما وجدنا ترويج الفقيه لرؤية الطاعة للسلطة، بل نجد الفقيه الواحد يعيش تقلبات في حياته من التعايش الشخصي المريح مع السلطان إلى القول بهجرته وتحريم الدخول عليه وعدم قبول عطاياه، كما وجدنا في تجربة الإمام أحمد بن حنبل الذي يرى بطاعة السلطان المتغلِّب ويحرّم الخروج عليه، ولكنه نفسه من واجه السلطة وقاد الثورة المعرفية عليها.

كما شهدت التجربة السياسية تغول السلطة السياسية ومحاولتها تأميم الدين، وهضم سلطة رجال الشريعة، من خلال فرض صورة موحدة للشريعة الإسلامية على كل أطراف الدولة، أومن خلال تدخل السلطان لإعطاء تفسير معّين للحقائق الدينية في منازعة لسلطة الفقيه المعرفية والشرعية.

إشكالية الدراسة

تناقش الدراسة إشكالية علاقة الفقيه بالسلطان من حيث الأدوار لكل فئة منهما، وحدود العلاقة بينهما وفق السلطة التي تحملها كل فئة، وهي السلطة الروحية الدينية مقابل السلطة السياسية التنفيذية، وعندما نقول: الفقيه، فهي إشارة رمزية لفئة أرباب العلم والمعرفة من مختلف تخصصاتهم الشرعية والإفتائية والتعليمية مقابل فئة السلطة والسياسيين من الطبقة الحاكمة التي عبّرنا عنهم بمصطلح السلطان، **والبحث لا يعالج ثنائية الدين والسياسية من وجهة نظر علمانية الدولة أو مدى تحكم السلطة بالدين أو تدخل الفقيه في شؤون التشريع، كما لا تبحث إشكالية وجود السياسة في مفاهيم ونصوص الدين فهذا مجاله غير هذه الدراسة.**

نحن أمام تجربة سياسية طويلة لدولة إسلامية ممتدة ومتعددة الأشكال توافقت على احترام رجال العلم الشرعي والاعتراف بأنهم أصحاب التأثير الكبير في النسيج المجتمعي، وفيها أدرك الفقيه أهميته مع أهمية بقاء السلطان والسلطة وصلاحها، ودوره في إضفاء الشرعية عليها خصوصًا مع الاحتياج البالغ من السلطان المتغلِّب المستولي على السلطة.

فقام الباحث باستقراء هذه العلاقة بين الفقيه والسلطان في ظل رؤية وتجارب التقارب والتعاون، أو التباعد والاعتزال، أو التحالف في مواجهة التحديات وتقوية سلطان الدولة، وبين تجربة الصدام والثورة بين الفقيه والسلطان وما نتج عنها من محنة الفقهاء، وبين رؤية التوظيف للفقيه لخدمة السلطة وترويض الرعية وبسط سلوك الطاعة السياسية.

وبالمجمل الدراسة تدور حول علاقة رجل الشريعة برجل السلطة من حيث الوظائف والصلاحيات والأدوار والمنافع المتبادلة المنعكسة على الدولة والمجتمع، والتفكير في سُلّم أولوية السلطة لكل واحد منهما، وعن مراتب السلطات بينهما.

موضوع الدراسة

من الإشكالية السابقة الذكر، فإن موضوع الدراسة هو علاقة الفقيه كسلطة علمية بالسلطان كسلطة تنفيذية سياسية، واستقراء نظريات التعاطي والتعامل بينهما، ودراسة النموج العثماني المتمثل في شيخ الإسلام.

أسئلة البحث

جاءت الدراسة لتجيب عن الأسئلة البحثية التالية:

- كيف كانت تدار المهمة الدينية والوظائف السياسية في الدولة الإسلامية النبوية الأولى، وهل كان يوجد تمايز بين "الصحابي الفقيه" و"الصحابي السياسي-أو- الإداري" ضمن المهام والأعمال؟

- كيف تظهر صور العلاقة بين الفقيه والسلطان من حيث ثلاثية التقارب والتباعد والصدام؟

- ما مكانة الفقيه في الساحة السياسية؟ وهل هو فوق السلطة؟ وهل يمكن أن يحل محلها؟ وما أصناف الداخلين على السلطة من "فقيه السلطان" إلى "فقيه الدولة" إلى "فقيه المهنة والوظيفة" إلى "فقيه الاحتساب والإصلاح"؟ أليس تساقط الكثير من الفقهاء في بلاط السلطان هو ما سهّل انتشار تيار العزلة من الفقهاء للسلطان ومحاولة حماية

دين الفقيه من التضـــعضـــع للســـياســـي وفق رؤية تزكوية تربوية؟ أليس أثر هذا الخيار هو إخلاء للحكم من تيار الإصلاح؟

– ما هو فقه التغلب وكيف استدام في تاريخنا على أيدي الفقهاء؟ هل هو محاولة للتكيّف مع الواقع السياسي وحقن الدماء وضبطه وفق قاعدة "الشرعية مقابل الشريعة" عبر منح الفقيه الشرعية السياسية للسلطان المتغلب مقابل خدمة الأخير للأمة وحماية الشـريعة ورعاية الوظائف الدينية؟ ألم تشـهد تجربتنا التاريخية سـلطنات متغلبة عادلة تحالفت مع الفقيه لخدمة الدين والملة ؟.

– هل كان الغزالي حقًا معتزلًا سـياسـيًا؟ ألم يحاول الجويني والماوردي علاج قضـية كبرى في أعلى هرم السـلطة، فيما يتعلق بقضية المشروعية أمام شبح انهيار الخلافة الجامعة بفعل أعدائها ومتغلبة زمانها، حيث بقي هؤلاء الفقهاء الكبار منشغلين بقضية السلطة طيلة مسارهم السياسي وعليه مدار كتاباتهم وتجاربهم؟ ما الفرق بين مشروع الطاعة السياسية لابن قتيبة المحدث وابن المقفع الكاتب؟

– كيف ترجمت العلاقة بين الفقيه الهرمي العثماني من خلال مقام شيخ الإسـلام مع السـلطان ومؤسـسـات السـلطة العليا والصدور العظام والجيش؟ أين نقاط الاحتكاك وما ثمارها على الحالة السياسية والدينية؟ وكيف نقيم تورط شيخ الإسلام في يوميات الحكم والسياسة في آخر قرن من عمر التجربة؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسـة بشـكل عام لبيان حدود العلاقة بين الفقيه والسـلطان في التجربة السـياسـية الإسـلامية من خلال الأهداف الجزئية التالية:

1. تحليل صور العلاقة بين الفقيه والسلطان، وفحص محاولات تأميم سلطة الفقيه وتوظيفه في معركة المشروعية، ومحاولة معرفة أسباب الصدام بينهما وما نتج عنه من محن الفقهاء في التاريخ.
2. التفريق بين فقيه الدولة وفقيه السلطان، وفهم كيف خدم الفقيه السلطة في مواجهة تحدياتها الخارجية، وأزمة مشـروعيتها السـياسـية الكبرى لما كثر المتغلبة حولها، وكيف رمم الفقيه غياب شـرط القرشـية بتواجده الكثيف لإغناء السلطة بالشرعية.

3. تحليل خطاب الطاعة السـياسـية باعتباره امتدادا لخطاب طبقة الكتاب والمثقفين في العهدين العباسـي والأموي، ذلك الخطاب الذي أسلمه الفقهاء خدمة للسلطة، ونشروه في الأوساط الشعبية العامة بعدما استورده الكتاب وعربوه، ومازال هذا الخطاب يتسلل إلى الأدبيات المعاصرة على المستوى السياسي أو الخطاب الجماهيري، وتتغذى منه السلطة الاستبدادية اليوم.

4. قراءة خريطة الصدام بين الفقيه والسلطان في محاولة تقويم السلطة وآثارها على العقل السياسي الذي تقبل وشرعن فقه التغلب لأجل تهدئة الواقع، والتكيف معه وفق رؤية "هرج العامة ساعة به ضرر أكثر من ظلم السلطان حولا، وإذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع"، فطالت الهدنة وتحول التغلب إلى قبول استبداد دائم؛ رغم محاولات تهذيب الفقيه للسلطان المتغلب وتقييده مقابل الكسوة الشرعية.

5. بيان نموذج تحول الفقيه لمؤسسة هرمية رسمية (مؤسسة شيخ الإسلام العثمانية) متصالحة مع السلطة الحاكمة، وخادمة للوظائف الدينية للملة وموجهه للحكم مع تمتعها بتخصصية وظيفية وقيمة مركزية عالية، ودراسة تطورات هذه التجربة والتجاذبات في خريطة علاقاتها، وتحليل نموذج الفقيه الرسمي المؤسساتي الذي يتميز بالاستقلالية والصلاحية والتخصصية، والذي يصلح اليوم مثالًا لترميم وإصلاح نماذج مؤسسات الإسلام الرسمية.

أهمية الموضوع

1. الموضوع يدخل في حقل الفقه السياسي أو علم السياسة الشرعية مع تداخله في علم تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته؛ لأننا نعالج تجارب علمائية تحولت لنظريات فقهية مبثوثة في أمهات كتب الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية، والموضوع جاء ضمن علم الفقه السياسي الذي يمكن تسميته بـــ "الفقه المرهق"[3]، حيث نعايش ضعفًا في الكتابات التنظيرية الجادة فيه أو الموضوعية في التعامل مع التراث السياسي المكتوب.

2. الموضوع ليس علاجًا لنظريات فقهية سياسية وسلطانية منتشرة بكتب أصحابها فقط، بل هي ممارسات عملية انعكست آثارها على واقع الدولة الإسلامية وتجاربها.

3. عدم وجود دراسات سابقة ملمة وشاملة لهذا الموضوع الممتد تاريخيًا والمستمرة آثاره للتجارب المعاصرة، حتى إننا نتابع اليوم استشهادات خاطئة قامت عليها رؤى إصلاحية كبرى تم استلالها من تجارب هؤلاء الفقهاء مع

---

[3] الفقه المرهق مصطلح أطلقه الباحث الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي في مقالاته عن فقهنا السياسي في مجال الثورة عن الظلم.

تجريدها من السياقات التاريخية التي جاءت بها وسلخها عن تجربة الفقيه العملية أو النظرية المكتوبة لديه والاكتفاء بالاقتباس غير المنهجي.

4. الموضوع في التاريخ السياسي لكنه يتصل بالواقع اليوم بطريقة أو أخرى ، فإن المسلمين لا يزالون يجدون في تاريخهم مصدرا يستطيعون البناء عليه اليوم لمواجهة التحديات الحديثة.

منهج الدراسة

اتبعت في البحث **المنهج الاستقرائي** عبر استقراء مختلف النماذج والتجارب العلمائية للعلاقة مع السلطان تقاربًا وتباعدًا، ومحاولة التركيز على النماذج التي تشكل تجربة، وليست علاقة عابرة أو نموذجا لمرحلة زمنية مؤقتة حكمتها ظروف زمنية معينة ومقيدة، واستقرأت التجارب التي امتدت خارج نسقها الزماني والمكاني وتحولت فيما بعد لمثال يتبع، إضافة لاستقراء النموذج النبوي السياسي في الدولة وفحص حالة العلاقة بين الوظائف الدينية والوظائف السياسية وفحص حالة التمايز والتداخل الوظيفي بين رجال كل طبقة ومهمة.

كما اتبعت **المنهج التاريخي** في قراءة سير أصحاب النظريات وتطورات العلاقة بين الفقيه والسياسي في حياته، وتأثيرات المحيط بحكم أن الدراسة تنصب في تاريخ الفقه السياسي ونظرياته المتعلقة بالتجربة السياسية الإسلامية التي تتفق المنهج التاريخي.

الدراسات السابقة

تنوعت المراجع البحثية المستعملة بالدراسة بين إسلامية معاصرة وكلاسيكية تراثية، وكانت لغات المراجع عربية وتركية، كما استعنت بدراسات غربية مترجمة، وتنوع الباحثون الذين رجعت إليهم من الإسلاميين الشرعيين، والمسيحيين، والمستشرقين، وأهم هذه الدراسات:

01-المعرفة والسلطة قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة: للباحث عبد المجيد الصغير، وهي رسالة دكتوراه مطبوعة بجامعة الرباط، وهي دراسة في العلاقة بين المعرفي والسياسي، على اعتبار أن المعرفي يمثل تاريخ الفكر، بينما يمثل السياسي تاريخ الواقع المعاش.

قدم الكاتب تصوراً جديداً للعلاقة بين المعرفة ضمن فضاء الصراع بين كل من السلطة العلمية والسلطة السياسية، واعتبر الكاتب أن الإنتاج المعرفي في تاريخ الإسلام ذو بعد سياسي واجتماعي، هذا الإنتاج الذي تمثل في علميّ أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لا يقصد الكاتب حصر هذا الإنتاج ببعده السياسي فقط، وإنما من باب التأكيد على وجود هذه الدلالة بالإضافة إلى الدلالة المعرفية.

جاءت الدراسة في تسعة فصول كاملة موزعة على 615 صفحة، تقاطع القسم الأول من الدراسة (السلطة العلمية والتجربة السياسية في الإسلام) مع بعض جزئيات الباب الأول والباب الثاني من الدراسة، أما باقي دراسة عبد المجيد الصغير فتركز على الإمام الشاطبي وعلم المقاصد، وآثاره السياسية وانعكاساتها على السلطة.

02–الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية– من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي– للدكتور محمد المختار الشنقيطي، وهي دراسة في الفقه السياسي تعالج الأزمة الأولى في الدولة الإسلامية وهي لحظة التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك، وما تبعه من توريث معاوية –رضي الله عنه– لابنه يزيد، وما نتج عن هذا التوريث من صراع حول السلطة لاستعادة حق الأمة في الاختيار.

وتتكون الدراسة من ستة فصول بدأت بالفتنة الكبرى حتى العصر الحديث والثورات العربية التي قامت في سبيل الصراع لأجل الحرية وحق الشعوب أيضا في الاختيار، ومن الفصول التي تقاطعت مع هذا البحث الفصل الرابع الذي بعنوان (كتاب الله وعهد أرديشر) الذي يتحدث عن تسلل القيم السياسية الفارسية إلى الموروث الإسلامي، وأهمها قيم الطاعة السياسية. والفصل الخامس بعنوان: (من الفتنة إلى الثورة) الذي تحدث عن الصدام والصراع الدموي من أجل استرداد حقوق الأمة السياسية، وانعكاساته على العقل السياسي الفقهي لاحقًا، وهو ما يتصل ببحثي عن ثورة الفقيه المسلحة في مواجهة السلطة والعلاقة التصادمية بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

03–كتابات محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي–دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية– وكتابه الآخر: العقل السياسي العربي –محدداته وتجلياته– وهي كتب ضمن مشروعه (نقد العقل العربي) وهي مترجمة إلى اللغة التركي [4]

[4] Muhammed Abid El-Cabiri, Arap Ahlaki Aklı ve Arap Siyasal Aklı, MANA Yayınları, Çevirmeş Prof. Doc. Vecdi Akyüz.

يتميز الكاتب المفكر الجابري برؤية نقدية عميقة وقراءة متفحة للتراث، وقد رجع إليه الباحث في دراساته خاصة في تحليل الكتابة السلطانية الكسروية، وكتب التأصيل لسلوكيات الطاعة والتبرير من الفقيه للسلطان، ورجعت إليه في تحليله لمنهج الكتاب: كابن المقفع، وعبد الحميد الكاتب اللذين قاما بتعريب الأدبيات الفارسية ونقلها إلى الثقافة العربية، وكتاب الإمام ابن قتيبة الدينوري وأسلمة هذا الموروث بعد أن عرّبه الكتّاب.

ووقف الباحث على بعض المبالغات التعميمية من الدكتور الجابري، وبعض القسوة على أبناء هذه المدرسة حيث حمّلهم مسؤوليات جمّة في بعض الأحداث في حين كانوا جزءًا منها دون استفراد، فهناك عوامل مختلفة وواقع متشابك، منها رسوخ السلطة ونمو الديكتاتوريات السلطانية.

04–النصيحة السياسية– دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية: – من منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث سنة 2017م، وفيه قام الباحث المغربي عز الدين علام بتحليل منهج التصنيف للسلطان ضمن النصيحة السياسية، والتوجيه لأجل حكم مستتب ورشيد من رجال الهيئات الدينية الإسلامية بمسمى "كتب آداب الملوك "، وقام بمقارنتها بنفس النمط الذي خطه رجال الدين بالكنيسة للملوك والمسمّى بفن "مرايا الأمراء المسيحية"، وفحص مكامن الخلل فيها مع المرور بالآثار الإيجابية في ترسيخ سلوك الطاعة السياسية من الرعية و ترشيد الحاكم وبناء جسور توافقية من أجل حالة هدوء بالحكم والسلطة.

05–الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسية في التجربتين العثمانية والصفوية: للمؤرخ اللبناني وجيه كوثراني، وهي دراسة صادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر، وتعددت طبعاتها وهي مترجمة إلى اللغة التركية[5]

وهي دراسة تاريخية مقارنة حول جدلية العلاقة بين الدين والسياسية في التجربة العثمانية السنية والتجربة الصفوية القاجارية الشيعية، هذه التجارب السياسية السلطانية التي عمرت قرونًا طويلة قبل أن تكون الدول الوطنية في العوالم العربية والتركية والإيرانية، ودراسة الباحث تاريخية تحاول تفكيك جذور العلمانية والفصل بين الدين والسياسية والبحث في رؤية العلاقة بين الفقيه والسلطان، ووصل فيه بأن التجربة العثمانية شكلت تكاملًا وظائفيا بين الطرفين

[5] Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkileri. Prof. Dr. Vecîh Kevserânî . İşaret Yayınları. İstanbul.2017

دون أن يعني ذلك فصلا بين الدين والسياسية، وأن التجربة العثمانية قدمت نموذج التكامل الوظيفي في توكيد نظام السلطة في المجتمع عبر العلاقة المؤسسية بين الفقيه والسلطان.

وقد استفاد الباحث من بحث الدكتور وجيه الكوثراني في الباب الثالث، غير أن دراستي لم تصل إلى نفس نتائجه التي وصل إليها، فيرفض الباحث النتيجة التي وصل إليها المؤرخ الكوثراني بأن المؤسسة الدينية الرسمية ولمرحلة طويلة قامت بدور حماية الاستبداد العثماني، وصولًا لتأسيس قطاع من الاستبداد الديني في السلطة والمجتمع والتحكم بلعبة البلاط ولجم حركة الفكر.

06–مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية: للباحث التركي أكرم كيدو شاركيوغلو، وهي رسالته للدكتوراه في جامعة إرلانجن بألمانيا في السبعينيات من القرن السابق، ترجمها زميله هاشم الأيوبي ونشرها ببيروت سنة 1992م، وهي من الدراسات العربية النادرة عن مؤسسة شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، ولعلنا هنا نسجل القصور البحثي في هذا المجال باللغة العربية رغم أهمية هذه المؤسسة وطول عمرها (استغرقت المشيخة حوالي نصف عمر التجربة السياسية الإسلامية التاريخية وهي خمسة قرون كاملة).

استعنت بالدراسة في الباب الثالث المتعلق بالعلاقة بين السلطان العثماني والفقيه في تجربة الدولة العثمانية من خلال مؤسسة علمية هرمية وهي مشيخة الإسلام، حيث كانت دراسته مختصرة جاءت في 140 صفحة شاملة للتأسيس ومراحل التطور وعلاقات شيخ الإسلام بمختلف واجهات السلطة الحاكمة مع بيان الحال الإداري والتنظيمي لشيخ الإسلام من المراسيم والإجراءات مما يعطينا نظرة عامة عن حال المشيخة في الدولة العثمانية.

07 -DR. Murat Akgündüz, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık ,beyan yayınları, 2002.

مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية: للدكتور مراد آق كوندوز أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة حران بتركيا، وهي دراسة تاريخية باللغة التركية تتميز بالشمول في وصف حال مؤسسة مشيخة الإسلام بالدولة العثمانية حيث تشبه دراسة الباحث أكرم كيدو السابقة، وهي رسالته للدكتوراه بجامعة مرمرة كلية العلوم الاجتماعية ناقشها عام 1999م.

تحدثت الدراسة عن تأسيس المشيخة، والمراسيم والتقاليد العثمانية تجاه شيوخ الإسلام، وظائف الشيوخ، والعلاقة مع رجال الدولة، العزل والمعاش والملابس، مما يعطي تصورًا شاملًا لحال هذه المؤسسة، إلا أن الكتاب توصيفي تاريخي

يركز على وصـف وسـرد المعلومة دون تحليل فكري فلسـفي لها، وهذا ما حاولت أن يكون في بحثي عن علاقة الفقيه شيخ الإسـلام بالسـلطة والسـلطان في الدولة العلية العثمانية، إلا أن المرجع السـابق الذكر وفّر لنا المادة الخام للتحليل والفحص .

08 -Alimler ve Sultanlar: Abdurrahman Atçıl, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

العلماء والسـلاطين للباحث التركي عبد الرحمن أتشـيل، عضـو هيئة التدريس في جامعة سـابنجي بتركيا، المتميز بدراساته في العلوم والعلماء في العصر الكلاسيكي العثماني، درس تكوين طبقة العلماء في أوائل الإمبراطورية العثمانية الحديثة وعلاقتها بالدولة والسـلطة، نُشـر لأول مرة باللغة الإنجليزية 2017 ثم باللغة التركية 2019، حلّل الكتاب كيف تشكلت طبقة العلماء منذ فترة التأسيس العثماني، وكيف كانت هذه الطبقة في علاقة تفاعل مع السلطة حتى القرن السادس عشر، خاصة في عهد السلطان محمد الفاتح وسليمان العظيم، إلا أن هذه الدراسة تتوقف عند هذه المرحلة المبكرة دون الامتداد إلى المراحل اللاحقة التي شـهدت تراجعًا في العلاقة بين الفقيه والسـلطة، وخاصـة في القرون الأخيرة من عمر الدولة العثمانية العلية.

09–النشأة الثانية للفقه الإسلامي المذهب الحنفي في بدايات الإمبراطورية العثمانية الحديثة : للباحث الأمريكي جاي بوراك وقد صـدر الكتاب سـنة 2018م عن دار كامبريدج، يتناول الكتاب تأثير الدولة العثمانية على تطور الفقه الإسـلامي عموما والمذهب الحنفي خصوصـا، ولنفهم نشوء فكرة المذهب الرسمي درس في هذا الكتاب عناصر مهمة متعلقة بموضوع بحثنا وهي: الهرمية الإمبريالية للعلماء، وتعيين المفتين من قبل الدولة، وتحدث الكتاب عن الفقيه الرسمي المتمثل في شـيخ الإسـلام وأعماله في تعيين رجال السـلطة العلمية الهرمية ودوره في الاختيارات الفقهية التي اعتمدتها السـلطة فصـارت " مختارا سـلطانيا" شـكل الميلاد الثاني للمذهب الحنفي، وهذه تمثل حالة إلتقاء بين الفقيه والسلطان في نموذج الدولة العثمانية.

كما اسـتفاد الباحث من كتب التراجم ومنها: أحمد صـدقي شـقيرات، تاريخ مؤسـسـة شـيوخ الإسـلام في الدولة العثمانية، والشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاش كبري زاده.

ورجعت في الدراسـة لأمهات المصـادر التراثية السـياسـية الإسـلامية منها: كتاب "الغياثي" للإمام الجويني، وكتابات حجة الاسـلام أبو حامد الغزالي التي ضـمنها رؤيته السياسية وتطوراتها، ومجموعة كتب الفقيه الوزير الماوردي في الفقه

السلطاني والسياسي، إضافة لكتّاب معاصرين لهما: كأبي يعلى الفراء "الأحكام السلطانية" المعاصر لمراحل التغلّب وأحد مهندسي ومنظمي فقه التغلب، وكتاب "السلطان من عيون الأخبار" لابن قتيبة الدينوري.

خطة الدراسة

تنقسم الدراسة إلى ثلاثة أبواب:

– الباب الأول: تمهيدي تحدثت فيه عن التمييز الوظيفي بين الديني والسياسي في الفعل النبوي، والتفرقة بين المهام الدينية ورجالها، والمهام السياسية ورجالها أيضًا عبر جهازين مختلفين، وكيف أن هذه المرحلة كانت تمثل جذور هذه الإشكالية البحثية، ثم عرجت على المقدمات العامة للعلاقة بين الفقيه والسلطان وفق التباعد والتقارب وصورهما وتموضعاتهما.

– الباب الثاني: كان بعنوان نظريات وتجارب العلاقة بين الفقيه والسلطان، وجاء في ست نظريات ومناهج لرؤية الفقيه تجاه العلاقة مع السلطان، مع قراءة وتحليل لأسباب ظهور هذه النظرية ومبررات انتشارها وشيوعها دون إغفال للسياقات التاريخية والحالة السياسية ونشأة الفقيه ومسيرته في حدّ ذاتها، وهي كلها عوامل مؤثرة.

– النظرية الأولى للإمام أبي المعالي الجويني، وهو منهج افتراض غياب السلطة السياسية، وإحلال سلطة الفقهاء محل سلطة السلطان الغائب.

– النظرية الثانية: كانت مع حجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي، وهو منهج غربة السلطة المعرفية في ظل فساد الزمان، واعتزال العلماء للسلطان.

– النظرية الثالثة: رؤية المنهج الثوري التصادمي، ومواجهة العلماء للسلطان والصدام بين الفقيه والسلطان مع تحليل آثار النتائج الدموية التي خلفها الفقيه الثائر المسلح على العقل السياسي الإسلامي، ودراسة ثورة الفقهاء بقيادة ابن الأشعث على استبداد الحجاج الأموي.

– النظرية الرابعة: مع فقيه الواقع ومنهج شرعنة الفقيه لواقع السلطان السياسي بعدما استحكم التغلب وسلطنات المتغلبة، فوجد الفقيه نفسه في تحدي الضبط والتقويم والشرعنة لهذا السلطان وهذا الواقع المستجد، ولم يكن منطقيًا أن ينكفئ الفقيه على طلابه دون حلّ هذه المشكلة السياسية الكبرى.

– النظرية الخامسة: كانت مع منهج نشر الفقيه لأدبيات الطاعة السياسية للسلطان، والتي عربها طبقة المثقفين الكتّاب أمثال: الجاحظ، وابن المقفع، واستوردوها من الأدبيات الكسروية الفارسية، وقام بأسلمتها وشرعنتها فقيهنا ابن قتيبة الدينوري، وحاكاه لاحقًا ابن عبد ربه الأندلسي في "العقد الفريد" وصارت توجهًا لدى الكثير من الفقهاء بعدهما.

– النظرية السادسة: وهي منهج النصيحة السياسية للسلطان مع "فقيه الدولة المستوزر" الإمام الماوردي، وبيان جهوده في إنقاذ الخلافة وبقاء مؤسستها الجامعة وإطالة عمرها وإصلاحها من الداخل، وهو رأس مدرسة نصيحة الملوك والتصنيف فيها.

– أما الباب الأخير فكان دراسة لنموذج سابع تميّز عن سابقيه بأنه نموذج مؤسساتي فريد، حيث حللت علاقة الفقيه العثماني مع السلطان من خلال دراسة تجربة شيخ الإسلام، وهي رأس المؤسسة الفقهية الهرمية الرسمية التي عاشت لخمسة قرون ورافقت الدولة العلية، فتحدثت فيها عن أهمية المؤسسة ونشأتها وتراتبية الفقيه العثماني مقابل السلطة العثمانية سواء السلطان أو الوزير التنفيذي الصدر الأعظم، أو قيادة الجيش الإنكشاري، وتفحصت تراجم هؤلاء الفقهاء بالبلاط السلطاني مع إيراد حالات الاحتكاك و محن الفقهاء العثمانيين، وقراءة تجربة دخول الفقيه للممارسة السياسية المباشرة وآثارها، وبشكل عام قراءة لهذه المؤسسة العلمية العظيمة وبُنيتُها، ونظامها الذي عبّر عن علاقة الفقيه بالسلطان والسلطة في التجربة العثمانية التي شكلت صيغة ملائمة لحالة التقاء السياسي بالفقيه ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة والمجتمع عبره من دون أن يكون جزءًا من الهيئة التنفيذية الحاكمة ذات الطابع المدني.

الباب الأول: الجذور التاريخية لجدلية الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي– مدخل منهجي–

لدراسة طبيعة علاقة الفقيه كرمزية للسلطة الدينية والسلطان كرمزية للسلطة السياسية، وبحث حدود التشابك بين السلطتين الزمانية والروحية ، نحتاج لمدخل منهجي تاريخي يمثل توطئة للدراسة، حيث درس الباحث التجربة النبوية

في التميز بين التصرفات الدينية والتصرفات السياسية وبيان تنوعها واثبات سياسية الكثير من السلوكيات بالمرحلة النبوية، ثم حلل الباحث الجهازين: الإداري التنفيذي والديني الروحي في الدولة الإسلامية الأولى وحدود العلاقة بين رجال كل فئة من أجل تحليل العلاقة بين الصحابة الفقهاء والصحابة السياسيين التنفيذيين .

ثم عالج البحث عبر نظرة مسحية علاقة الفقيه بالسلطان بين التقارب والتباعد والتصادم معددا نماذجا تاريخية مع مبررات ووقائع وصور لهذه العلاقة ، كتشخيص للحالة المراد علاجها حتى نمهد لدراسة النظريات الجامعة التي تتمركز عليها أي تجربة للفقيه في علاقته برجال السلطة في الباب القادم.

وجاءت الباب في مبحثين :

- التمييز الوظيفي بين الديني والسياسي في الفعل النبوي.
- العلاقة بين الفقيه والسلطان بين التقارب والتباعد –مقدمات عامة–

1. التمييز الوظيفي بين الديني والسياسي في الفعل النبوي

سيقوم الباحث هنا ببحث قضية الأفعال النبوية وتنوع دلالاتها من حيث النبوة أو من حيث الإمامة، وهذا من أجل بيان تمايز التجربة السياسية في الدولة الإسلامية الأولى، والبحث عن بذور العلاقة بين (الديني) و(السياسي) في هذه المرحلة والتي ستتطور لتشكل مجالًا كبيرًا وتجربة واسعة.

1. 1. تنوع التصرفات النبوية بين الفعل الديني والفعل السياسي:

كانت الصفة الدينية لمحمد ﷺ صفة مهيمنة، باعتباره نبيًا مرسلًا من عند الله تعالى للعالمين كافّة، لكنها لم تلغ غيرها من صفات البشرية في شخصه ﷺ فقد كان مبلّغًا ورسولًا، و كان أيضًا رب أسرة، يعرض له ما يعرض لغيره من الناس، وكان قائدًا عسكريًا وزعيمًا سياسيًا يدبر صحبة فريق من نبهاء الصحابة شؤون الجماعة ومصالحها العليا...إنّ

نشـاط النبي ﷺ في المدينة بعد الهجرة، والأدوار التي قام بها، والأوصـاف التي تحقق منها، تؤكد أنّ محمد ﷺ في هذا الطور، لم يكن رسـولًا وحسـب، همّه التبليغ عن الله، بل كان إماما سـياسـيا، وقائدًا عسـكريًا، يتولى إدارة شـؤون الجماعة، فاجتماع صفات مختلفة في شخص الرسول ﷺ أدّت بصورة مباشرة إلى اختلاط الديني بغيره في ممارسته.

لذلك اهتم الكثير من العلماء عبر القرون، وخصوصًا الأصوليون منهم بهذه المسألة، وأبدعوا في تصنيف التصرفات النبوية بحسـب دلالتها التشـريعية انطلاقا من المقامات التي تصـدر عنها، ويعتبر أبو محمد بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) في كتابه (تأويل مختلف الحديث) ممن بدأ مسيرة التصنيف المنهجي للتصرفات النبوية، ثم استكملت حلقاته على يد أعلام المذهب المالكي مثل القاضي عياض اليحصبي(ت 544هـ) في (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، وشهاب الدين القرافي (ت 728هـ) في (الفروق) ثم كتب (الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام). ثم جاء ابن عاشور من المعاصرين في مقاصده فقسم أحوال النبي ﷺ التي تصدر عنه من قول أو فعل اثني عشر حالًا وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالمية، والتأديب، والإرشاد.[6] وكتب الدكتور سعد الدين العثماني مجموعة من الأبحاث أهمها: (التصرفات النبوية السياسية، دراسة أصولية لتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة)،كما كتب الدكتور سليمان الأشقر رسالته للدكتوراه بعنوان: (أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية).

فيعرفون التصرفات بالإمامة كما ذكر الإمام القرافي:" وصف زائد عن النبوة والرسالة والفتيا والقضاء والأحكام"[7]، وبالتالي فهو غير مقام النبوة والرسالة ، وإنما تصرفات بوصفه رئيس دولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية بما يحقق المقاصد الشرعية بالمجتمع.[8]

إن غالبية العلماء متفقون على أن الرسول ﷺكان إلى جانب نبوته رئيس دولة، وذا مسؤولية سياسية، كما كان يتصرف بحكم بشريته تصرفات دنيوية، ولذلك فهم يميزون في تصرفاته ﷺ بين ما هو للدين وما هو للدنيا، فهو يتصرف في الأولى بالوحي أو البيان الذي له حكم الوحي، بينما يتصرف في الثانية بالاجتهاد وبحكم بشريته، ومن النصوص الخادمة في بيان التمييز بين الدين والسياسية قول الإمام فخر الدين الرازي: "الأنبياء عليهم السلام لهم صفتان: العلم والقدرة،

---

(6) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، قطر، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ط01: 2004، ص28.

(7) شهاب الدين القرافي، الفروق – أنوار البروق في أنواء الفروق،مصر، دار إحياء الكتب العربية، د ت، ص105 .

(8) سعد الدين العثماني، الدين والسياسية – تمييز لا فصل–، مصر، دار الكلمة، ط05، 2013، ص 15.

فأما العلماء فهم نواب الأنبياء في العلم، وأما الملوك فهم نواب الأنبياء في القدرة، والعلم يوجب الاستيلاء على الأرواح، والقدرة الاستيلاء على الأجساد، فالعلماء خلفاء الأنبياء في عالم الأرواح، والملوك خلفاء الأنبياء في عالم الأجساد" [9]

إذن مقام رئاسة الدولة أو الإمامة هو مقام دنيوي معني بالخطط المدنية العمرانية، ويُسمي الإمام القرافي ما يصدر عنه من سياسيات وإجراءات وقرارات "تصرفات بالإمامة وتكون فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا"، وبالتالي فإن الحكم الديني المحض يصدر من مقام الإفتاء، بينما القرار السياسي يصدر عن الجهة المؤهلة من رئاسة الدولة أو غيرها من المستويات، ومما يميز بينهما أن الفُتيا إخبار غير ملزمة، أما التصرف بالإمامة (التصرف السياسي) فهو ملزم، ومن هنا ورد القول "**إن الحكم إلزام والفُتيا إخبار**"[10]

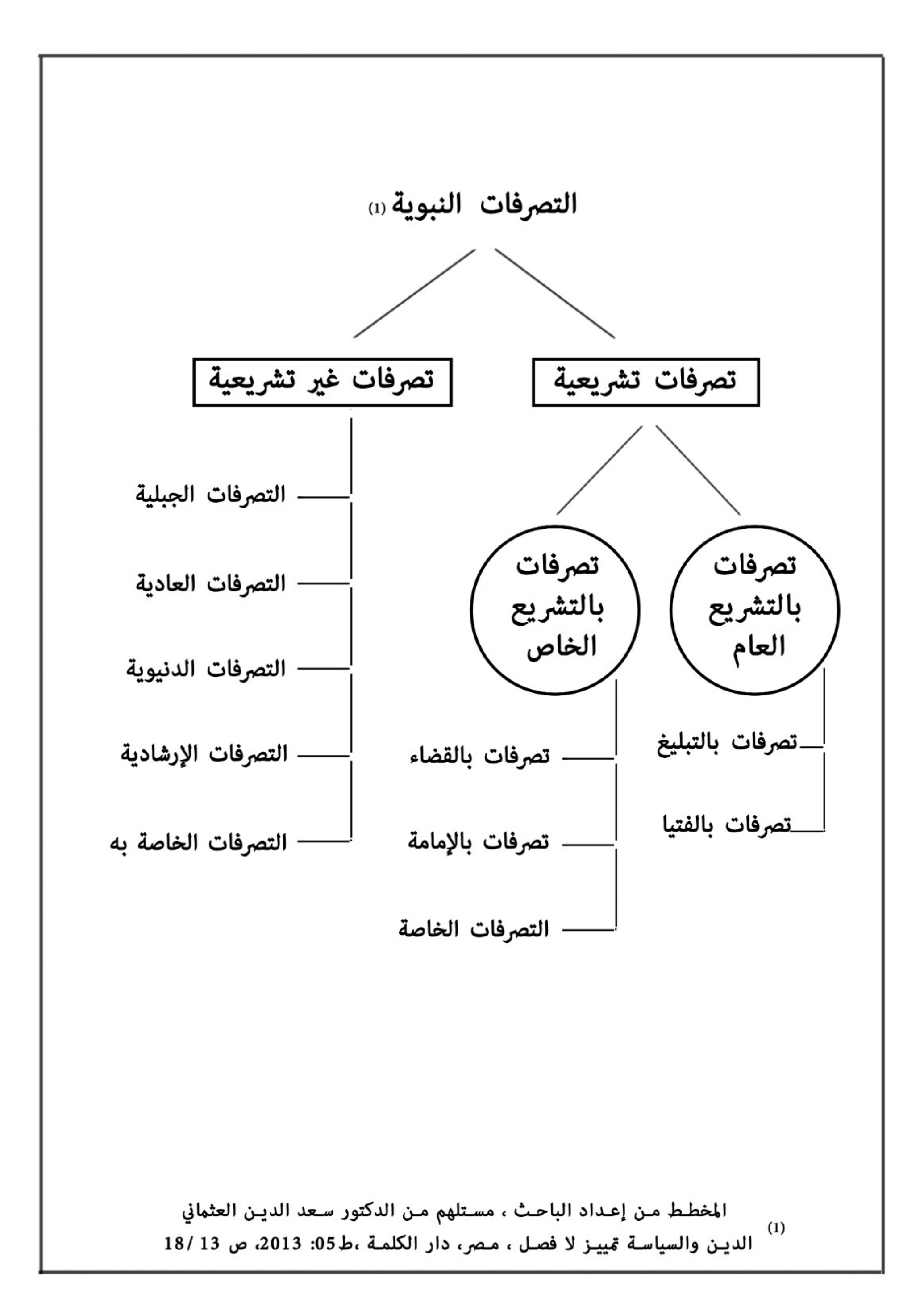
2.1. آلية التمييز بين الفعل السياسي والنبوي وأثره في الاجتهاد السياسي

المشكلة التي تواجه الباحث في هذا الباب أنه إذا كان تنوع تصرفات الرسول ﷺ بالنبوة حقيقة بديهية لا غبار عليها، فكيف نميز بين هذه التصرفات وبين ما كان تصرفا بالسياسية؟

---

(9) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب–التفسير الكبير–، ط01، 1981، مصر، دار الفكر العربي، ج27، ص 108.

(10) القرافي، الإحكام ، ص13، العثماني، مرجع سابق، ص102.



المخطط 01: أقسام التصرفات النبوية

المصدر: المخطط من اعداد الباحث

يجدر التنبيه أولًا أنه ليس كل فعل ذي لون سياسي يتعلق بالمصالح العامة أو الدولة نحمله على تصرف النبي بالإمامة ونبعده عن مصدرية التشريع والاجتهاد، وهذا منهج (تيار الحداثة السياسية) الذي يجعله فعلًا سياسيًا مرتبطًا بزمانه ومكانه وينتهي معه، فيضيع علينا إرثًا كبيرًا من السنة النبوية.

إذن نحتاج لدراسة منهج التمييز في التصرفات بين ما هو ديني وما هو سياسي، وليس المقصد به ما يتبادر للفهم من أول نظر في أي فعل يتعلق بالدين فهو ديني مصدره الوحي، والآخر فعل يتعلق بالدولة سياسي مصدره الاجتهاد والتقدير، فيكون الأول مصدر تشريع، والثاني ليس مصدر تشريع، فهذا تبسيط وتسطيح للتمييز بين تصرفات النبي ﷺ، فيجدر بالذكر أن التمييز لا يلزم منه نفي التشريع فهناك مقامات كثيرة هي على سبيل التشريع، ومقامات أخرى ليست على سبيل التشريع، وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم في حياة النبي على وعي كامل بهذ المقامات، وكانوا يسألونه قبل إبداء الرأي : هل هذا وحي وتشريع لا نتقدم عنه ولا نتأخر، أم أنه الرأي والمشورة والمكيدة؟ "[11].

والأصل أن ننظر للفعل النبوي هل يحمل طبيعة التشريع الديني أو طبيعة الاجتهاد التقديري السياسي من خلال:

أ – فهم الصحابة وتساؤلاتهم:

إنه بالرغم من امتزاج تصرفات النبي ﷺ مع بعضها بعضًا، وخلو نصوص السنة من معايير تسهل علينا تمييز الديني عن المدني، فإنّ مواضيع هذه التصرفات ومنهاج الصحابة في التعامل معها، يساعد على التمييز بينها في دولته ﷺ، وكان الصحابة الكرام يميزون بشكل عفوي وتلقائي بين هذه التصرفات، مع تساؤلهم عن طبيعة التصرف حال الإشكال عليهم كما فعل الحباب بن المنذر عندما سئل النبي في غزوة بدر: يا رسول الله، أهذا منزل أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدّمه، ولا أن نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال رسول الله: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة". قال: يا رسول الله، إنّ هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فإنّي أعرف غزارة مائه وكثرته، فننزله، ثم نغوّر ما عداها من القلب، فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ:"لقد أشرت بالرأي".**[12]** ومثل استشارة النبي ﷺ لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة في صلح غطفان على كف أذاها مقابل ثلث ثمار المدينة، فقالا: يا رسول الله هذا أمر تحبه فنصنعه لك؟ أو شيء أمرك الله به فنسمع له ونطيع؟ أو أمر تصنعه لنا؟ فقال: "بل أمر

---

[11] وصفي عاشور أبو زيد، ***التمييز بين مقامات التصرفات النبوية– مشروعيته ومقاصده–***، ورقة بحثية، ندوة مقاصد الشريعة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مركز دراسات المقاصد–مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، إسطنبول، 30–10–2021.

(12) محمد ابن هشام، سيرة ابن هشام، تحقيق عمر تدمري، مصر، دار الكتاب العربي، 1990، ج01، ص620.

أصـــنعه لكم؛ فإن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة".[13] فقد كان النبي ﷺ لا يجد حرجًا في المراجعة والتراجع عن الموقف وتقديره.

ب- بحث الأصوليين وضوابطهم:

وقد اعتنى بهذا الموضـوع عدد من فقهاء الأصـول في مباحث مختلفة، فكتب الإمام شـهاب الدين القرافي سـفرًا عظيم القدر في هذا الشـأن سماه "الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضـي والإمام"، ومن الآليات للتمييز بين الفعل السياسي والفعل النبوي دراسة القرائن والحال، وتمييز علامات الفعل التشريعي النبوي.[14]

وحال حمل النص على أوجه متعددة من أنماط تصـــرفات النبي ﷺ فقد ذكر الأســـنوي أنه إذا كان الحديث محتملًا للمناصـب الثلاثة: الرسـالة والإمامة والإفتاء، فذهب الشـافعي أنه لا يحمله على الثلاثة كلها بل يحمله على التشـريع العام؛ لأنه الغالب من أحواله، والمنصب الأشرف، ولأن الحمل عليه أكثر فائدة، فوجب المصير إليه. [15] .

بقي الآن التسـاؤل أيضـا، هل سـتكون الأفعال السـياسـية النبوية حال ضُـبط أنها من باب تصـرفات الإمامة، مصدرًا للاجتهاد أم لا؟

يرى الشيخ عصام البشير لزوم التأسي والاقتداء به صلى الله عليه وسلم في رعاية مقاصد تصرفاته الرامية إلى تحقيق المصالح وتكميلها، لا في جزئيات الأحكام، فالتصرفات النبوية بالإمامة والقيادة السياسية معقولة في معناها ويهتدى

---

[13] رواه البزار بإسناد حسن من حديث أبي هريرة، وساقه الطبراني بسند حسن، واخرجه البيهقي في الدلائل، ج03، ص430.

[14] جمع الدكتور محمد الروكي في ورقته البحثية (ضوابط التمييز بين التشريعين) علامات الفعل التشريعي النبوي عشر وهي:
1) ما فعله وأمر به على جهة الوجوب أو الندب 2) ما فعله وهو يقصد به القربة 3) مافعله ونص علي حكمه (الوجوب او الندب) 4) إذا نقل الصحابة عنه فعلا وقالوا لنا إنه على وجه التشريع 5) إذا فعل فعلا وسوى بينه وبين فعل آخر شرعي. 6) إذا فعل فعلا قصده منه أن يبين لنا مجمل القرآن الكريم 7) مافعله ﷺ امتثالا لأمر الله سبحانه 8) بعض الأفعال على وجه معين وهو ينتظر أن ينزل الوحي للتفصيل (كموقفه من أسرى بدر) 9) مافعله تعاقدا مع غيره 10) مافعله عقوبة للغير. انظر : الندوة الدولية، تمييز أحوال النبي ﷺ وأثره في تقليل الخلاف، تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية، المغرب، 16-2009/11/17.

[15] عبد الرحيم بن حسن الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط02، 1981، ص510.

فيها بالمبادئ العامة، والمقاصد المؤطرة، والقيم الهادية، والرؤى الكلية، كما يهتدى بآثار تصرفاته صلى الله عليه وسلم في المصالح الجزئية استجلاءً لدلالات أحكامها والوقوف عند مقتضياتها.(16)

وهو نفس ما أجاب به الإمام ابن القيم بقوله: "ومن ثمة فهي ليست شرعا عاما ملزمًا للأمة إلى يوم القيامة، وعلى الأمة وولاة أمورها بعد رسول الله أن لا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه في المنهج الذي بنى عليه هذه التصرفات، وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها والتي راعاها النبي زمانا ومكانًا وحالًا".(17)

ويرى الإمام ولي الله الدهلوي: "ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ ليس من الأمور اللازمة لكل الأمة، مثل ما يأمر به أولياء الأمور من تعبئة الجيوش، وكقول النبي ﷺ: "من قتل قتيلا فله سلبه،"(18)"(19) فيذهب الباحثون إلى أن الأفعال النبوية الخاصة بالإمامة مصدر اجتهادي لخواص الناس من السياسيين دون جمهور الأمة، وأنه لا يحق للأفراد الامتثال لها وتجسيدها دون إذن السلطان، فقال القرافي: "ما فعله بطريق الإمامة فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر".(20)

إذن من التحرك الاجرائي السياسي نستنبط منه الروح العامة ومقاصد الاجتهاد السياسي الشرعي، دون أن نغفل عن بعض تفاصيل المضامين في التصرفات النبوية بالإمامة التي هي تشريعية، فنلتزم بتفاصيلها لأنها وحي، ومثاله هنا وثيقة المدينة، فلا تذكر المصادر أي أمر إلهي من خلال الوحي للنبي بأن يكتب الوثيقة بين أطراف المدينة وفق بنود محددة، إلا أن كثيرًا من مضمونها مصدره الوحي مثل: مواد "لا يُقتل مؤمن بكافر". (21)

---

16) عصام أحمد البشير، ***مقاصد التصرفات النبوية بالإمامة***، ورقة بحثية، ندوة مقاصد الشريعة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مركز دراسات المقاصد-مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، إسطنبول، 30-10-2021.

(17) محمد ابن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت، الرسالة، ط 03: 1998، ج03، ص 490.

(18) موطأ الإمام مالك، كتاب الجهاد، الحديث 979.

(19) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، بيروت، دار الجيل، ط01: 2005، ج01، ص128.

(20) شهاب الدين القرافي المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، سوريا، مكتبة المطبوعات الإسلامية، تحقيق عبد الفتاح أبوغدة، ط02، 1995، ص108.

(21) للمزيد من الأحكام الفقهية والقيم السياسية المستفادة من الوثيقة النبوية أنظر: محمد علي بيود، ***أحكام التعامل مع اليهود في السيرة النبوية- دراسة مقارنة-*** ، رسالة ماجيستير بجامعة أم درمان الإسلامية، السودان كلية الشريعة والقانون، 2012.

ومن هنا نخلص إلى أن تصرفات النبي بوصف الإمامة والسياسة ليست ملئًا للفراغ، إنما هي تطبيق لقواعد التشريع، وتجسيد روحه وتحقيق مقاصده، وولاة الأمر ملزمون بمراعاة الإطار العام والنسق الكلي لاجتهاد النبي مع مراعاة تغير الظروف والأعراف.[22] مع الإشارة إلى مجال الاختلاف وإمكانه في تقدير الفعل ضمن أي صفة من صفات الأفعال النبوية، وهل هو تشريع أو إمامة أو فتيا وغيرها، وهذا أيضا مجال واسع للاجتهاد.

1. 3. صور من السلوك السياسي في التجربة النبوية :

"إن النبوة لم تنفصل عن السياسة في التجربة المحمدية بل استوعبتها"[23]، و"لم يندس النبي في دولة قائمة لتعزيزها وتثبيتها بقوة الدعوة، بل هو الذي أسس الدولة التي حافظت على الاسلام ونشرته لمدة أربعة عشر قرنا" [24] فقد عاش النبي ﷺ في دولته بعاصمتها المدينة حوالي إحدى عشرة سنة، وأثناء هذه المدة كان ﷺ يعظ ويحكم، ويقضي، ويشرّع...الخ، وكانت "الجماعة الإسلامية" تتلقى تصرفاته وأحكامه بالقبول، ومن خلال بعض الأمثلة من السيرة نُبين الأفعال السياسية التي مارسها النبي ﷺ لبناء الدولة الإسلامية الأولى.

أولًا: وثيقة المدينة والعمل "الدستوري"

إن بدايات التشكل للسلطة السياسية في المجال الإسلامي كان بعد هجرة الرسول إلى المدينة واستقراره بها حيث مارس النبي بها وظائف الإمامة والقيادة السياسية إلى جانب وظائف النبوة والبلاغ.

لقد كان الهاجس الأكبر الذي سيطر على النبي وهو يكتب هذا التعاقد الدستوري القانوني المسمى بوثيقة المدينة، وهو إنشاء جماعة سياسية مدنية جديدة فوق القبيلة وأعرافها السياسية، والوصول إلى مفهوم الأمة كما ورد بلفظ الوثيقة،[25] كما أنها نصّت على مبادئ الفعل السياسي الراشد، مثل: العدل وتحريم الظلم والتحالف والنصرة ومبادئ الحياد...

---

[22] محمد محمود أبو ليل، ***السياسية الشرعية في تصرفات الرسول ﷺ المالية والاقتصادية***، رسالة دكتوراه، إشراف عبد المجيد صلاحين، الجامعية الأردنية، 2005.

[23] عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي –النبوة والسياسية–، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2005، ص39.

[24] هشام جعيط، في السيرة النبوية، بيروت: دار الطليعة، ط04 ،2008، ص11.

[25] أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، قطر، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط01، 2015، ص 20.

فقد تجلّى أبرز ملمح من ملامح المدنية في دولة الرســـول ﷺ في وثيقة الصـــحيفة التي كتبها النبي عقب هجرته إلى المدينة، والتي تعتبر لدى الكثيرين دستور الدولة الإسلامية الأولى.

فالواقعة السـياسـية التي أطرتها الصـحيفة، وحاولت إيجاد حلول سـياسـية لها هي واقعة مدنية بامتياز، كما أن الحل الذي أنشأه الرسول لهذه الوضعية المشكلة التي وجدت الجماعة نفسها فيها، كان حلًا مدنيًا صرفًا.[26]

لقد كانت المدينة قبل كتابة هذه الوثيقة مكونة من مجموعة من القبائل المنقسمة على بعضها، والمشتتة المصالح، ويدين أهلها بديانات مختلفة، وكان كل طرف من سـكانها يدبر شـأنه بحسـب ما تمليه عليه مصـالحه وأحلافه القبلية وما إلى ذلك، لكن النبي ﷺ اسـتطاع من خلال الصـحيفة أن يحوّل سـكان هذه الجغرافية الصـغيرة إلى «هيئة سـياسـية» متعاضدة، ومتضامنة، ومتناصرة، ولم يمنعه من ذلك تعدد أنسابها القبلية، واختلاف أديانها.

كما أن الوثيقة جاءت بعد نظام المؤاخاة الديني بين أعداء الأمس التاريخيين قبيلتي الأوس والخزرج، والتي كانت نهاية للنظام القبلي التقليدي وميراثه العصبي الجاهلي، وبداية شراكة جديدة هي شراكة الدين؛ ليطورها لاحقًا لشراكة الأمة السياسية مع باقي مكونات المدينة من خلال وثيقة تعاقدية تمثل دستورًا للمدينة.

ثانيا: المعاهدات والموادعات:

يقدم صـلح الحديبية مثالًا أعلى للمسـلك السـياسـي النبوي النازع نحو الواقعية والنزعة المرحلية، وهو صـلح أتى في أعقاب مفاوضـات مع قريش، وتظهر السـياسـة في هذا الصلح ببنوده وحتى في صـوره الشـكلية، حيث حصـل تنازل لغوي مكتوب عن صـفة سـيدنا محمد من باب المجاراة قصـد كف الحرب، فاسـتهجن الأمر سـيدنا عمر وقال:"فلم نعطي الدنية في ديننا؟"،[27] وكذا بحادثة صلح غطفان على ثلث ثمار المدينة يسـلمها لهم رسـول الله ﷺ مقابل كف الأذى، وهو أمر لم يرُق لسيد الأوس سعد بن معاذ واعتبره مساومة سياسية تؤدي التنازل للكفار، فإذن نحن هنا أمام مناورات سياسية واعتراض سياسي واختلاف وجهات نظر تقديرية، ولو كان الفعل نبويًا لما جرأ الصحابة على قول خلاف الوحي.

---

[26] المرجع نفسه، ص36.

[27] صحيح البخاري، كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد 182/3.

كما لم يتعرض النبي ﷺ في حروبه الأولى إلى القبائل العربية غير القرشية، وأقدم على موادعة بعضها بالرغم من كفرها دون قتال، مثل قبيلة بني ضمرة، وخزاعة، وبني المدلج.[28]

وهذه المفاوضات المتكررة تمثل آلية من أفعال التمكين السياسي للدعوة على نحو لم تقل فيه نتائجها أهمية وقيمة من تلك التي يجري تحصيلها من خلال باقي الوسائل كالحرب، وهو مشروع سياسي هدفه الانتقال بجماعة المسلمين من الجماعة الاعتقادية إلى الجماعة السياسية.[29]

ثالثا: الحرب والجهاد:

الحرب وجه رئيس من الوجوه السياسية للدعوة، وهي آداة موصولة ببرنامج سياسي وأمن قومي مرسوم، دون إنكار ولا إغفال للبعد الديني الجهادي المبني على الإذن القرآني القتالي، فهو فعل ديني بصفة عامة وأذن به الله تعالى، لكن به مساحة للفعل السياسي الاجتهادي في تقرير إنفاذ الأمر الديني من حيث التواريخ والأماكن والتكتيكات العسكرية، وهو مسار يسعه الخطأ والصواب ككل اجتهاد بشري كما حدث بغزوة أحد والتي أصاب بلاءها المسلمون أثلاثا (ثلث قتيل وثلث جريج وثلث منهزم) كما عبر عنه الطبري.[30]

بل حتى إن مقاصد الجهاد والقتال تحولت إلى عمل مؤسساتي واجتماعي منظم يخرجها من خضم الثأر إلى ضفاف الفاعلية الهادفة إلى تأسيس مشروع مجتمعي جديد، أو على الأقل يحول الثأر من كونه انتقامًا فرديًا أو أسريًا أو عشائريًا إلى كونه عملًا للدفاع عن مصالح المجتمع. [31]

فالحصيلة الكمية للعمل العسكري كانت معتبرة، فقد سرد الطبري[32] خمسة وثلاثين بعثاً وسرية، وستًا وعشرين غزوة، شارك بنفسه في تسع منها، أي بمجموع واحد وستين عملًا عسكريًا على مدار عشر سنوات، أي بمعدل عمل

---

[28] أنظر المعاهدات والموادعات: عتيق عبد الرحمان العثماني، ***دراسة للمعاهدات في العهد النبوي***، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثالث للسنة و السيرة النبوية، محرم 1400هـ، منشورات لبنان، المكتبة العصرية، ط01، 1981.

[29] عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسية، ص 113.

[30] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج02، ص65.

[31] عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسية، مرجع سابق، ص98.

[32] الطبري، مرجع سابق، ج02، ص206 وما بعدها.

عسكري كل شهرين، ولكن كل هذا الكم لا يهم أمام المكاسب السياسية المتحققة، والتي توفي النبي ﷺ وجيوشه تناوش الروم وفارس في دولة غطت مساحة الجزيرة العربية، واخضعت المركز – قريش– وقبائل العرب.

رابعًا: المصاهرة السياسية

وهو زواج ذو أبعاد متنوعة ومختلفة متداخلة منها السياسية كزواجه من بعض أمهات المؤمنين رضي الله عنهن مثل أم حبيبة بنت أبي سفيان أحد سادات قريش، وزواجه من صفية بنت حيي بن أخطب سيد قومه من اليهود.

خامسا : الفعل "الدبلوماسي"

مثل المراسلات الدبلوماسية لكبار الملوك ودعوتهم وتعريفهم بالإسلام، وما حملته في لغتها من احترام وقواعد كتابة وختم وفلسفة في اختيار الرسل حتى من حيث المواصفات الشكلية لهم.[33]

واستقطاب الزعامات من خلال صور مختلفة منها، فقد استجاب النبي ﷺ لعمه العباس بأن يجعل لأبي سفيان شيئًا في قومه عند فتح مكة، فقال: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"[34] وكان المقصد هو إشهاره وإعلاء قدره وجعله مرجعية لقومه وبقاؤه سيدًا، ومساويًا بين من دخل بيته وبين من دخل المسجد من حيث منح الأمان، وإلا فكم من رجل سيدخل دار أبي سفيان التي كانت ضيقة وفق العمران في ذلك الزمان، مما يؤشر على أنها حركة سياسية فحسب زرعت معها قيمًا أصيلة، ثم جعل باقي أهل قريش من الطلقاء الذين أصبحوا من المؤلفة قلوبهم الذين يتلقون الأعطيات بعد توسع الموارد المالية للدولة.[35]

---

[33] انظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، ط06، 1987. ومحمد شيت خطاب، سفراء النبي، السعودية، دار الاندلس الخضراء، ط01: 1996.

[34] قال رسول الله ﷺ: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل بيته فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن " أخرجه مسلم وأبو داوود بألفاظ مختلفة.

[35] أعطى رسولُ الله – ﷺ – المؤلَّفةَ قلوبَهم، وكانوا أشرافًا من أشراف الناس، يتألفهم ويتألَّف بهم قومهم، فأعطى أبا سفيان بن حرب مائةَ بعير، وأعطى ابنه معاوية مائة بعير، وأعطى حكيمَ بن حِزام مائة بعير، وأعطى الحارث بن الحارث بن كلدة مائةَ بعير. انظر: أبي الحسن الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد عوض، عادل عبد الموجود، بيروت، لبنان، ط01، 1994، ج14، ص 18

سادسًا: السياسة الاقتصادية:

وتتمثل في إدارة اقتصاد المدينة من إجراءات تحرير السوق من التجار اليهود المحتكرين إلى توجيهات الاستصلاح الزراعي، حيث صرح عليه الصلاة والسلام أنها لا تحمل أي بعد ديني مقدس فقال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[36]، إلى تفاصيل توزيع الغنائم على أصحابها في تمازج هنا بين الديني وفق تعليمات الوحي والاجتهاد البشري السياسي وفق مدارك النظر والمنح لتأليف القلوب.

وإذا أردنا أن نلخص هذا المسار السياسي من تطور تجربة الدولة ونظامها، لأمكن القول: إنه مسار الانتقال من دولة الملة إلى دولة الأمة، ومن اقتصاد الجماعة الاعتقادية إلى اقتصاد الجماعة السياسية،[37] وتمايز لدينا الفعل السياسي بوصف الإمامة عن الفعل الديني بوصف النبوة.

1. 4. الجهاز الديني والجهاز الإداري السياسي في الدولة الإسلامية الأولى

من أجل أخذ مقطع عرضي على بنية الدولة الإسلامية، قام الباحث بدراسة الهيكل الإداري للوظائف الدينية، والهيكل الإداري للوظائف السياسية، وقد أخذ الباحث هنا الوظائف التي كان في أغلبها صفة الدوام والاشتهار، فمثلا تذكر المصادر أن عبد الله بن أبي الأرقم رضي الله عنه من المواظبين على الكتابة التوثيقية للدولة الإسلامية، كما كان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ملازما للنبي ﷺ بعد عام الفتح لا عمل له غير الكتابة.

كما أسجل هنا أن بعض هذه الوظائف كان أصحابها متفرغين لها، ومُفرغين ولهم رواتب، فمثلًا روي عنه عليه السلام أنه بعث عتّاب بن أسيد رضي الله عنه إلى مكة وفرض له أي صرف له راتبا.

والجداول من إعداد الباحث من المصادر التالية :

- ❖ نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتيب الإدارية لعبد الحي كتاني.
- ❖ الوزراء والكتاب لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري .

---

[36] عن طلحة بن عبيد الله قَالَ : (مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِقَوْمٍ عَلَى رُؤوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟ فَقَالُوا يُلَقِّحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى، فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا، قَالَ: فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ، فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ، فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلّ) رواه الإمام مسلم رقم 2361، وفي رواية عائشة رض الله عنها أنه قال : (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

[37] عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسية، مرجع سابق، ص182.

❖ الإدارة في عصر الرسول ﷺ -دراسة تاريخية للنظم الإدارية للدولة الإسلامية الأولى- للدكتور حافظ أحمد عجاج الكرمي (أصلها رسالة ماجيستير بالجامعة الأردنية، منشورة من طرف المعهد العالي للفكر الإسلامي 2007)

جدول 01 : جهاز الوظائف الدينية والقائمين عليه من غير النبي ﷺ :

<table>
<tr><td colspan="4">المفتون :
المكثرون في الفتوى: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، عبد الرحمن بن عوف، ابن مسعود، معاذ بن جبل، حذيفة، زيد بن ثابت، أبو الدرداء، أبو موسى، سلمان، ابن عباس وأبي هريرة، أنس، أبي بن كعب وعائشة أم المؤمنين. في الصحابة نحو من مائة وعشرين نفسًا يقلّون في الفتيا جدا، كما ذكر ابن حزم.</td></tr>
<tr><td>القضاة :
علي بن أبي طالب
عتّاب بن أسيد</td><td>الإمامة :
أبو بكر الصديق بعد مرض رسول الله ﷺ</td><td>معلم القرآن
عبد الله بن سعيد بن العاص
عبادة بن الصامت</td><td rowspan="3">المؤذنون:
بلال بن رباح
عبد الله بن أم مكتوم
أبو محذورة
سعد بن عائذ القرظ
عثمان بن عفان
ثوبان مولى رسول الله ﷺ
سمرة بن مغير
زياد بن الحارث الصدائي.</td></tr>
<tr><td>أمير الحج :
عتّاب بن أسيد في 08هـ
أبو بكر الصديق ب09هـ</td><td>سقاية الحج:
العباس بن عبد المطلب</td><td>تقسيم الفرائض والمواريث
زيد بن الحارث
أم المؤمنين عائشة</td></tr>
<tr><td colspan="3">وظيفة عمارة بيت الله الحرام و الاحتفاظ بمفاتيح الكعبة
عثمان بن أبي طلحة من بني عبد الدار</td></tr>
</table>

المصدر: الجدول من اعداد الباحث.

02 : الجهاز السياسي للدولة والقائمين عليه من غير النبي ﷺ:

<table>
<tr><td colspan="3">أ: الجهاز التنفيذي:</td></tr>
<tr><td colspan="2">الشيوخ
المسؤول عن القبيلة وغالبا ما يكون من القبيلة ذاتها.
عبادة بن الأشيب
قيس بن مالك الأرجبي
امرؤ القيس بن الأصبع
قيس بن مالك همدان
صرد بن عبد الله الأزد
قضاعي بن عمرو
علي بن الحارث بن كعب</td><td rowspan="2">الولاة :
تعني الحاكم الإداري لهذه الواحدة الإدارية.
عتّاب بن أسيد ابن العاص
عثمان بن أبي العاص
باذان بن ساسان
شهر بن باذان
خالد بن سعيد ابن العاص
معاذ بن جبل
أبو موسى الأشعري
عمرو بن حزم
أبو سفيان بن حرب
عامر بن شمر الهمداني
طاهر بن أبي هالة
زياد بن لبيد
وائل بن حجر
العلاء بن الحضرمي
المنذر بن ساوي عبد قيس
إبان بن سعيد ابن العاص
عمرو بن العاص
عمرو بن سعيد ابن العاص
صرد بن عبد الله الأزدي
حذيفة بن اليمان
أبان بن سعيد ابن العاص
بلال بن الحارث</td></tr>
<tr><td>أمين السر
حذيفة بن اليمان</td><td>الآذن بالدخول على النبي ﷺ
رباح الأسود
أنس بن مالك</td></tr>
</table>

ب: الأجهزة الأمنية والعسكرية :		
جهاز المخابرات (تتبع أخبار القوم والعدو) العباس بن عبد المطلب عدي بن أبي الزغباء الجهني بسبسة بن عمرو طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد حذيفة بن اليمان عبد الله بن أبي حدرد أمية بن خويلد بشر بن سفيان العتكي جبلة بن عامر البلوي	**الشرطة :** قيس بن سعد بن عبادة (سمي صاحب الشرطة في المصادر) الزبير بن العوام المقداد بن عمرو عاصم بن ثابت	**من يتولى الحدود** علي بن أبي طالب محمد بن مسلمة **قادة السرايا** سبعا وثلاثين صحابيا قادوا سبعا وأربعين سرية

ج: أجهزة التسيير الاقتصادي:	
العمال الذي يقوم بجمع الصدقات أو الجزية علي بن أبي طالب صرد بن عبد الله الأزدي قيس بن عاصم الزبرقان بن بدر مالك بن نويرة خالد بن سعيد عدي بن حاتم الطائي المهاجر بن أبي أمية مخزوم ابن اللتبية الأزدي الوليد بن عقبة ابن أبي معيط بريدة بن الحصيب عيينة بن حصن فزارة	**كتاب الصدقات** الزبير بن العوام وحذيفة بن اليمان جهم بن الصلت (كاتب إحتياطي)
	الخارص للثمار سهل بن أبي حثمة فروة بن عمرو بن ودقة الأنصاري صلت بن معدي كرب الكندي سهيل بن أبي خيثمة عبد الله بن رواحة
جهاز الحسبة وتنظيم الأسواق سمراء بنت نهيك الأسدية سعيد بن سعيد بن العاص على سوق مكة عمر بن الخطاب على سوق المدينة	**حافظ مال زكاة رمضان** أبو هريرة

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="3">د: جهاز الإدارة والتوثيق:</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">الكتاب :
أوصل ابن عساكر في تاريخ دمشق كتاب الوثائق والرسائل إلى 23 كاتبًا، وذكر القرطبي في تفسيره أنهم 26، وذكر ابن حديدة 36 كاتبًا، وذكر الحافظ العراقي أنهم 42 كاتبًا، وارتفع بهم الحلبي في حواشي الشفا إلى 43 كاتبًا، وكان أبي بن كعب وهو أول من كتب لرسول الله ﷺبعد دخوله المدينة.</td><td>الترجمان
زيد بن ثابت الأنصاري كان ترجمان رسول الله بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية فضلا عن السريانية والعبرية.</td></tr>
<tr><td>كتاب رسائل النبي ﷺ
أبي بن كعب
زيد بن ثابت</td></tr>
<tr><td>كاتب غنائم الحروب
معيقب بن أبي فاطمة</td><td>كاتب العهود والمواثيق والصلح
علي بن أبي طالب</td><td>كتاب المعاملات:
المغيرة بن شعبة
الحصين بن نمير</td></tr>
<tr><td colspan="3">ه: جهاز الإحصاء (للمياه والأراضي والناس بالقبائل)
العلاء بن عقبة   زيد بن الأرق</td></tr>
<tr><td colspan="3">و: الجهاز الدبلوماسي:
اختلفت الروايات أيضا في عددهم فذكر ابن طولون أن عددهم 26 رسالة تسع منها للملوك وسبعة عشر لغير الملوك -الرؤساء-، وأوصلهم ابن حديدة إلى47 سفيرًا مرسلًا ترجم لهم.</td></tr>
</table>

المصدر: الجدول من اعداد الباحث.

ومن خلال ما سبق من البحث نستنتج ما يلي :

- ❖ إن تصرفات النبي ﷺ كانت متمايزة بين أفعاله بمقام النبوة وبين أفعاله بمقام الإمامة.
- ❖ الإشكالية بين (الوظيفة الدينية) و(الوظيفة السياسية) لم تكن ظاهرة في التجربة النبوية، لأنها كانت متجسدة في شخص واحد، ولأن عقول الصحابة كانت مستوعبة لهاتين المهمتين، ولكنها كانت مرتبطة بمرجعية واحدة وهي مرجعية النبي ﷺ، أما في مراحل متقدمة من عمر التجربة السياسية الإسلامية فقد كانت الاشكالية واضحة جدًا مما سيأتي بيانه في هذا البحث.
- ❖ التمايز في جسم الدولة بين الديني والسياسي كان تمايزا وظيفيًا، فبعض الصحابة كانوا مكلفين بمهام سياسية والبعض كان مكلفًا بمهام دينية، وهذا كان تمايزًا وليس فصلًا بدليل وجود أسماء مشتركة متنقلة بين المهمتين مع إدارة مشتركة واحدة .
- ❖ الاجتهاد السياسي كان موجودًا، ويتنامى بحسب نوازل الدولة والدعوة الأولى، وكان الوحي ينزل مقوّمًا ومرشدًا ومصححًا لهذا الاجتهاد السياسي، وهذه الظاهرة هي جذور الإشكالية بين (الفقيه والسلطان) ومحددات العلاقة بينهما، والدور الإرشادي التقويمي للفقيه (وريث الوحي) لسلوك السياسي (وريث الإمامة)، طبعًا باعتبار أن الوحي انتهى ولكن فهم الوحي من عمل الفقيه.
- ❖ نقاش قضية الفقيه والسياسي والعلاقات الوظيفية بينهما ليس بدعا من الأمر، وإنما حصل التمايز في التجربة الأولى، وحدث انقسام في المهام وتوزع للكاريزما المحمدية بعد وفاته، وتوسع الخطان (الديني ورجاله) و(السياسي ورجاله) في التجربة الطويلة، ولكن المرحلة النبوية عاشت انسجامًا بين الوظيفتين بحكم المرجعية الواحدة.

2.العلاقة بين الفقيه والسلطان بين التقارب والتباعد– مقدمات عامة–

ينبغي التوضيح أولًا أننا لا نناقش إشكالية العلمانية والفصل بين الدين والدولة في التجربة السياسية السنية الإسلامية، إذ لم نعش علاقة التوتر كما عاشتها الكنيسة والقصر، فكما يقول طلال أسد: "الفصل بين الدين والسلطة عادة غربية حديثة"،[38] كما لا يوجد ما يوازي الكنيسة المسيحية عندنا، فكل الكلمات الدالة على الجامع أو المسجد تنطبق على دور العبادة فحسب، وليس على فكرة مجردة أو مؤسسة سلطوية، بل من مرتكزات فهمنا للدين وممارسته

---

[38] Asad,T, *Modern Power And The Reconfiguration Of Religious Traditions*,Interview With Saha Mahmood, SEHR,27-02,P28.

أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأنه شامل لمناحي الحياة، وينبه المستشرق إرفين روزونتال (Erwin Rosenthal) لحقيقة مقررة أن الشريعة بنية كلية يتساوى فيها اقام الصلاة وصوم رمضان وجباية الجزية واقامة العدل وحسن تدبير الموارد المالية [39] في اشارة لشمولية الشريعة لشؤون الحكم ، وأن مهمة الفقهاء هي استيعاب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويوميات الناس في الشريعة الاسلامية أحكاما وأخلاقا ، ومهمة الخليفة والسلطان في تجربتنا حراسة الدين وحمايته ورعاية الجهاد، فعُرِفت وظيفته أنها:"موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به".[40]

لذا فإن اشكاليات رجل الدين الكنسي والعلماني لم تشهدها الحضارة الإسلامية وتاريخها ولغتها، ومن هنا نستوعب أن الإسلام بطبيعته يوحد بين الدين والسياسية وفق خريطة تنظيمية.

ولكننا سنتباحث علاقة الفقيه بالسلطان في التجربة السياسية الإسلامية السنية، وعندما نذكر الفقيه فإننا نشير إلى (السلطة الدينية) أو (السلطة العلمية) و(سلطان اللسان) و(أصحاب الوظائف الدينية) في مقابل السلطان وما سمي أيضًا بـ(السلطة الزمانية التنفيذية) أو (الوظائف الدنيوية) من خلال تنافس السلطات والسيطرة والقوة والنفوذ وخدمة الطرف الآخر، والتوظيف السياسي لأحدهما، **من حيث ثلاثية التجارب: التقارب – التباعد– الصدام**، مع اشتقاق مختلف النظريات تحت كل مصطلح ومحور، لتتفرع في الباب الثاني من البحث.

غير أنه من المناسب التقديم بمدخل للنظريات الثلاث تحت مسمى: مقدمات لفهم طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان؛ لنعرج على الدور الاحتسابي للفقيه، وتقاطع السلطات وتنافسها وما نشأ عنها من أزمة تراتبية المكانة في العلاقة بين الفقيه والسلطان، إضافة لتفاعل نشأة العلوم كعلم الكلام وأصول الفقه وعلاقتها بموضوع بحثنا.

2. 1. مقدمات لفهم طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان

أولا: الفقيه المحتسب

إن همّ الفقيه في مجال السياسة والتدبير هو بيان الحكم الشرعي في التصرفات السياسية الفردية والمؤسساتية، وإيضاح الضوابط الشرعية لكافة الولايات حتى تقوم بوظائفها، فإن الفقيه يتحرك في نقاش القضايا السياسية من مبدأ دوره في

---

(39) إرفين روزونتال، مرجع سابق، ص53.

(40) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار قتيبة، ط01، 1989، ص05.

النهي عن المنكر وممارسة حق الحسبة، حتى إن الإمام مالك اعتبر الدخول على السلطان لأجل ممارسة الحسبة من أعلى درجات الفضل.[41]

ومهما تعددت وسائل ممارسة هذه الحسبة سواء باليد أو باللسان أو بالاقتصار على إنكار القلب، فإن هدفها واحد في إنكار المنكر ونصح السلطان، فها هو الإمام الطرطوشي يتحدث عن مقاصد النصح المباشر الذي اختاره، فقال: "عقول الملوك وإن كانت كبارًا إلا أنها مستغرقة بكثرة الانشغال، فتستدعي من الموعظة ما يتولج من تلك الأفكار ويتغلغل في مكامن تلك الأسرار".[42]

أمّا عبد الرحمن بن زياد قاضي إفريقيا فقد دخل على أبي جعفر المنصور في بغداد منافحًا مصارحًا شاكيًا فقال: "ظهر الجور ببلادنا فجئت اعلمك، فإذا الجور يخرج من دارك". [43]

وكتب الإمام الأوزاعي إلى أحد الأمراء يحذره من ظلم المسلمين، أو التجاوز في العقوبة لمن أساء لهم، كما حذره من ظلم أهل الذمة،[44] وكانت له مراسلات أخرى للأمراء والسلاطين ضمن النهي عن المنكر والنصح لهم.

ثانيا: تقاطع السلطات وتنازعها

نلاحظ تنازعًا بين سلطة الفقهاء التي تطمح أن تكون سياسية، وسلطة السياسيين التي ترغب في امتلاك سلطة الفقهاء وتوظيفها.

وقد تعززت قوة الفقيه وسلطته في مجموعة من العوامل تجلت من خلال المنحى الأفقي عبر الثقل الجماهيري المؤثر، مما يعطيه سلطة شعبية، والمنحى العمودي عبر الموقع التنظيمي الدستوري والمتمثل في عضوية العلماء في مجلس أهل الحل

---

(41) قال الإمام مالك :"حقٌ على كل مسلم أو رجل جعل الله في صدره شيء من العلم والفقه أن يدخل إلى ذي سلطان يأمره بالخير وينهاه عن الشر" أنظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج01، ص207.

(42) أبو بكر محمد ابن وليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك، السعودية، دار المنهاج، ط01، ج01، ص17.

(43) أبو بكر أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف،بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط01، 2002،ج01، ص215.

(44) أبو محمد الرازي ابن أبي حاتم، مقدمة الجرح والتعديل، حيدر أباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952،ج01، ص201.

والعقد، وهم رؤوس الناس من العلماء والأمراء والوجهاء المتبوعين، وكان لهم دور إعطاء الشرعية السياسية للسلطان الحاكم من خلال قرارات هذا المجلس.

ومن صور التنافس بين الفقيه والسلطان أن أصبح الفقيه يهدد السلطان بجمهوره الذي يحكمه، ولهذا عندما مات العز بن عبد السلام، قال السلطان الظاهر بيبرس في جنازته: "اليوم استقر أمري في الملك، لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزغ الملك مني".[45]

وقد تحدى الفقهاء السلاطين بقوة الجمهور، كما وقع للقاضي أبي حامد الإسفراييني الذي قال للخليفة: "اعلم أنك لست بقادر على عزلي عن ولايتي التي ولانيها الله تعالى، وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أو ثلاث أعزلك عن خلافتك".[46]

كما نشأت لنا أزمة الترتيب بين الفقيه والسلطان فقد حاول الفقيه إثبات علوية سلطته باعتباره مُوَقّعًا عن رب العالمين أمام سلطة السلطان باعتباره متغلبًا غير مختار بطرق شورية، ومهمته حراسة الدين وسياسة الدنيا، حتى استدعى الأمر بعض الفقهاء أن ينتهجوا السلوكيات الرمزية ليوصلوا هذا المعنى التراتبي، مثل موقف رد الإمام شمس الدين محمد الفناري لشهادة السلطان العثماني بايزيد لأنه تارك لصلوات الجماعة، مما اضطر السلطان للإذعان وبنى مسجدًا أمام قصره ولم يترك الجماعة بعدها أبدًا، ثم وقع بينهما خلاف انتهى بالتفارق بين المفتي والسلطان ورحيل الشيخ الفناري عن البلاد.[47] وهي حادثة تشير لسلطة الفقيه العالية وعلو سلطانه على الطبقة السياسية.

---

[45] تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مصر، طبعة عيسى البابي الحلبي، ج 05، ص80.

[46] آدام ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط05، ج01، ص382.

[47] عصام الدين طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 90.

وأيضا من خلال الأدبيات القولية النظرية، فإننا نجد القاضي ابن عربي يقول: "الأمر كله يرجع للعلماء؛ لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال، وزال الأمر عن الأمراء لجهلهم واعتدائهم"،[48] ونجد أبا الأسود الدؤلي يصرح بأنه: "ليس شيء أعز من العلم، الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك". [49]

وظل المالكية بالأندلس يقولون بوجوب الشورى في جميع شؤون الأمة كنوع من الرقابة الدستورية العليا، فقال ابن خويز منداد المالكي (-400 هـ): "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الوزراء والكتاب فيما يتعلق بمصالح العباد وعمارتها." [50]

بل صار ببلاد المغرب عدم عودة السلطان للفقيه من أجل الشورى موجبًا للعزل، فقال ابن عطية الأندلسي في تفسيره: "من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا مالا خلاف فيه"[51] أي بين علماء الأندلس والمغرب، بل جاء في ترجمة السلطان ابن تاشفين ملك دولة المرابطين أنه " لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء"[52] في حين لم يذكر هذا الماوردي ببلاد المشرق في موجبات عزل السلطان، ولم يرفعها للواجبات، وذلك لشيوع القول عند علماء المشرق بالاستحباب، مما أدى إلى استخفاف كثير من الخلفاء بها بخلاف حال بلاد المغرب والأندلس.[53]

كما أنه لا تحصر الشورى في شؤون الدولة على فقهاء الدين، كما يعتقد البعض اليوم في وجوب وأهمية استشاره الفقيه في شؤون الخارجية والحرب ويوميات الحكم، بل جعل الشورى في هذا للمتخصصين وأن المهم هو الحكم المؤسساتي ومحاربة السلطة الفردية التسلطية، وأن الشورى تكون تخصصية لا فوضوية ، فقال القرطبي: "واجب على

---

(48) أبي بكر محمد بن عبد الله ابن عربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ج01، ص573.

(49) أحمد بن احمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01، 1983، ج02، ص214.

(50) أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط01، 2006، ج04، ص 249.

(51) المصدر نفسه، ج04، 249.

52) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ت محمد زينهم عزب، القاهرة، دار الفرجاني، ص171.

(53) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان- دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية-، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط05، 2013، ص 134.

الولاة مشـــاورة الجيش فيما أشـــكل عليهم من شـــؤون الحرب، ووجوه الكتاب والوزراء فيما يتعلق بمصـــالح البلاد وعمارتها"[54]

ونجد الإمام الغزالي يجعل الســياســية من فروع الفقه، إلا أنه يميز بين ســلطتين: ســلطة الفقيه وســلطة الحاكم، وكلا السلطتين محتاج للآخر لإكمال مهمته، فالسلطان بحاجة إلى الفقيه لكونه (العالم بقانون السياسة) وهو كذلك (معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم)، والفقه هو الأداة التي تمكن السلطان من ضبط المجتمع والسيطرة عليه (ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان)، أما حاجة الفقيه للسلطان فتكمن في أنه (لا يتم الدين إلا بالدنيا) أي: بالســياســية التي يحظى بها الفقيه بمكانة كســلطة موازية قوية، (فالملك والدين توأمان) حتى إنها أعلى درجة "فالدين أصل والسلطان حارس، فما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع ". [55]

ولهذا ســار هذا المفهوم حتى في تفســير النصــوص القرآنية الســياســية، ففســر الإمام مالك معنى قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء، 59]، أن أولي الأمر منكم هم العلماء،[56] وتبعه الفخر الرازي في مفاتيح الغيب بقوله: " أعمال الأمراء والســـلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولي الأمر عليهم أولى".[57]

ثم تخفف التفســير لاحقًا عند الجيل الثاني من تلاميذ وأتباع الإمام أحمد على لســان الإمام الخلال إذ اعتبروا أنفســهم أولي الأمر الواجب طاعتهم في الشأن الديني، إلى جانب أولي الأمر الواجب طاعتهم في الشأن السياسي.[58]

وفي مقابل القول بســلطة الفقيه العليا والخوف والتحســس البالغ لدى الســلطان انتشــرت أدبيات التطمين لهم بعدم الخروج عليهم؛ ولو جلد ظهرك وأخذ مالك، ووجوب الصبر على فجورهم.

---

[54] القرطبي، مرجع سابق، ج04، ص249.

[55] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار ابن حزم، ط01، 2005، ج01، ص.27.

[56] في المسألة ثلاثة أقوال: الأول: أنهم العلماء، القول الثاني: أنهم الحكام، وهو قول الإمام مالك والطبري في تفسيره وهو قول البخاري، الثالث: هم العلماء والحكام معًا، وهو قول ابن عربي في أحكام القرآن وابن كثير في تفسيره.

[57] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، لبنان، دار الفكر، ط01، 1981، ج05، ص250.

[58] أبو بكر أحمد الخلال البغدادي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق يحى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 19.

ثالثا: تفاعلات نشأة العلوم في جدلية الفقيه والسلطان

❖ **منهج المتكلمين في التقارب والتباعد من السلطة السياسية:**

مصطلحات علم الكلام كانت محملة بالدلالات السياسية: الخروج، الخلافة، أئمة الجور، الجبر، الاختيار، مرتكب الكبيرة مشكلة الإمامة... وكلها لها إسقاطات على السياسة وسلوك السياسي، غير أنه من باب الأمانة الإشارة إلى تطور مواضيع علم الكلام في الفترات المتأخرة إلى قضايا الجزء والجوهر والحركة والقضايا والسكون، وتأخير مواضيع الإمامة إلى آخر الكتب وفصولها بعدما كانت تتصدر المصنفات، ولعل القضايا السياسية وأزماتها خفت حدتها ومالت إلى وضع الاستقرار.[59]

وجاء واصل بن عطاء ليعالج مشكلة مرتكب الكبيرة وهي "مشكلة المشاكل السياسية" في ذلك الوقت تعبيرًا عن رغبته في رأب الصدع ووحدة الجماعة، وبنقاش القضية بين الفرق نجد الخوارج قد سمّوا مرتكب الكبيرة كافرًا – منافقًا، والمرجئة اعتبروه مؤمنًا –فاسقًا، كما اختار الحسن البصري أن يسميه منافقًا –فاسقًا، بينما اعتبرته الشيعة كافرَ نعمةٍ – فاسقًا.[60] ونستطيع القول: إن كل فرقة تحركت في نظرتها للسلطان وسلوكه من نظرتها تجاه هذه الإشكالية.

هذا من ناحية المصطلحات، أما من ناحية مكان وجغرافيا تأسيس الفرق الكلامية وأبعادها السياسية، فإننا نجد أن بعض مدارس الكلام تأسست في مركز المعارضة السياسية وهي المدينة ثم البصرة، حيث ظهرت مدرسة بالمدينة على رأسها محمد بن علي بن أبي طالب، وتولى رئاستها بعده ولداه الحسن وعبد الله، فكان نشر العلم بالنسبة لديه تعويضًا عن المحن السياسية التي عاشها أخواه الحسن والحسين بعد استشهادهما، وكانت المدرسة حتمًا تحمل لمفاهيم عن السياسية والشرعية المجهضة، وفي نفس الوقت ظهرت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري.[61]

أمّا من حيث المواقف فإن خلفيات معظم المواقف الكلامية لهؤلاء السابقين كانت خلفيات سياسية، حتى تلك التي تبدو ظاهريًا بعيدة عن السياسة، فمدرسة الإرجاء ربطت بالاستبداد السياسي الأموي الذي كان يرى في شيوع

---

[59] عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مصر، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2010، ص71.

[60] صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، السعودية، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والأوقاف، 1418هـ، ص330.

[61] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف،ط07، 1977، ج01، ص315.

الإرجاء تمكينًا لسـلطانه، بينما ربطت مدرسـة الاختيار والحرية في العصـر الأموي بمعارضـيهم العلويين، وكانت تحرض بدعواها المضادة على الثورة وعدم الاستسلام للواقع، وهو ما جعل للكلام وجهًا آخر للصراع السياسي بين الأطراف المتنافسة على السلطة وتجليًا من تجليات محنة الدولة في المجال الإسلامي.(62)

وبالنظر لتيار المرجئة وبعدهم السياسي، نجدهم اشتهروا بالحرص على تجنب الصدام مع السلطة السياسية الفاسدة، ونظروا للتعايش مع الأمويين، وخلفوا لنا عدة آراء سياسية تحض على الطاعة والخضوع لولي الأمر، وقد ساعدهم على اتخاذ هذا المنحى في التفكير السياسي تأخيرهم وإرجاؤهم العمل عن النية والعقد، وقولهم "لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة"، وأيضـا القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو موقف عقدي لا يفهم إلا بسـياقه السـياسـي المؤسس الذي يرجع إلى اختلاف المسلمين بين علي ومعاوية رضي الله عنهم .(63)

أما بالنظر لآراء الجبرية مقابل الاعتزال، فقد كانت لهم ممارسـات ثورية عولجت بالقمع الأمني مثل شـيخهم جهم بن صفوان[64] لانضمامه إلى الحارث بن سريج الذي ثار على الدولة الأموية عسكريًا، مما يتأكد لنا أن الجهم بن صفوان لم يكن قتله عقائديًا محضًـا، بل هو قتل سـياسـي ممنهج ومغلف بغلاف العقيدة كعادة كل سـلطة في قتل خصـومها السياسيين.(65)

ومنه يظهر عمق ارتباط علم الكلام بالمشـاكل النظرية والسياسية، مما يدفعنا للاقتناع أن الموقف الكلامي في الإسـلام منذ نشـأته ورغم تناقضـاته لم يكن كلامًا في اللاهوت فحسـب، بقدر ما كان كلامًا في السـياسـة وما تولد عنها من قضايا.

---

(62) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط04، 1983، ص209.

(63) أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص87.

(64) خالد العسلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد، المكتبة الأهلية، 1967، (أصلها رسالة ماجيستير بجامعة بغداد)، ص67.

(65) يعده د.محمد عمارة في كتابه (تيارات الفكر الإسلامي) الرجل الثاني في الثورة التي قامت ضد هشام بن عبد الملك سنة 116 للهجرة، بل وكان كبير دعاتها، الذي يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثوار، وهو الزعيم لأهم تيارات الإرجاء، وكان من مطالب هذه الثورة أن تعود الشورى فلسفة لنظام الحكم، وأن يُعزل الولاة وقادة الشرطة عن الأمصار والأقاليم، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم.

❖ **الرغبة في إخضاع الكل ومنهم الفقهاء:**

ويرى الباحث عبد المجيد الصغير أن رغبة السلطان في إخضاع الكل بما فيه النص الشرعي وجعل الشريعة هي أيضًا تطيع السلطان؛ ليصبح هو المتفرد بالطاعة وأصل كل شرعية، جعلت الإمام الشافعي يؤسس لعلم الأصول[66] من خلال كتاب الرسالة، فعمل على تأسيس نظري لمفهوم الأمر والطاعة وحدودها، والإجماع وسلطته، وغيرها من الضوابط الشرعية الأصولية.

ويمثل لذلك بفهرس كتابه الرسالة الذي وضعه محققه أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث ط02، 1979) حيث يبدو نص كتاب الرسالة من خلاله، وكأنه قاموس في المصطلحات السياسية وفي المفاهيم الأكثر رواجًا عند رجل السلطة، دون أن ندعي مع هذا أولوية الهم السياسي الدافع لتأسيس علم الأصول على باقي الهموم المعرفية والعلمية والأخلاقية الأخرى.

والحقيقة أن الباحث عبد المجيد الصغير بالغ في بيان دور السياسية في نشأة الأصول، ويشترك في هذا التوجه محمد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي،[67] ولكن الباحث يوافقهما في الدور الفاعل والمؤثر للسياسية في النشأة وإن لم يكن الدور الوحيد، وإن لم يكن دافعًا للتأسيس أيضا فقد كان له تأثير على السياسية ونفوذ الرجل السياسي.

ويضرب لنا المستشرق جوزيف شاخت (Joseph Schacht) أمثلة لدور علم الأصول في تنازع السلطة بين الفقيه والسلطان، فمن خلال مبدأ الإجماع الذي له السلطة العليا في أصول الفقه تعززت قوة الفقيه إذ اجتمع مع أقرانه وشكلوا كتلة جماعية، وأيضا كمثال ثانٍ من خلال القول بأن أساس الشريعة هو حكم الله لا حكم السلطان.[68]

ومن اللافت للانتباه ذلك الحضور للبعد السياسي في تحديد الفقيه لمفهوم الضرورة ذاته كمثال ثانٍ من حيث الارتباط المباشر لذلك المفهوم في وعيه بمعنى الإكراه السياسي الخاص، بل يكاد معنى (الضرورة الشرعية) عند القاضي ابن عربي يكون محصورًا بين حالتين هما الاضطرار الطبيعي أو الإكراه السياسي، حيث يقول: "فالاضطرار يكون إما

---

[66] عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 146.

[67] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009، ص 120 وما بعدها.

[68] جوزيف شاخت ، تراث الإسلام، الكويت، منشورات عالم المعرفة ،ط01، 1985، ص09.

بإكراه من ظالم (سياسي)، أو بجوع في مخمصة (طبيعي) أو بفقر لا يجد فيه غيره"، [69] ونلاحظ هنا جعله مفهوم الإكراه السياسي قبل الإكراه الطبيعي.

ومما سبق نجد تأثير السياسية وتفاعلاتها في نشأة العلوم الشرعية كعلم الكلام والأصول، ولعبه دورًا في معادلة الفقيه والسلطان والسلطة.

رابعا: الفكرة المستحيلة: جعل السلطان فقيهًا، وإزالة الخلاف والتنافس

حاولت بعض الاجتهادات للخروج من أزمة العلاقة بين الفقيه والسلطان، وثنائية التنازع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية من خلال محاولة إيجاد النموذج الجامع بين الاجتهاد الفقهي والشوكة السياسية.

فاشترط بعض الفقهاء في بدايات تشكل الفقه السياسي الإسلامي أن يكون السلطان والخليفة فقيهًا عارفًا بالشرع مجتهدًا؛ لإزالة الخلاف وحل مشكلة الفقيه والسلطان من خلال توحيد السلطات والنموذج في رمزية واحدة، تأثرًا بالخلافة الراشدة ورجالها النموذجيين ساداتنا الصحابة رضوان الله عليهم.

فتجد الإمام الماوردي لم يبد أي تساهل في خصوص هذا الشرط[70]، أما الإمام الغزالي فرأى أن الاجتهاد ليس ضروريًا في الإمامة الشرعية لندرة تحقق الشرط، لكنه أبقى على دور الفقيه كمكمل لهذا النقص، فاعتبر أن مراجعة الإمام القاصر عن رتبة الاجتهاد لأهل العلم كافية في ذلك،[71]بل ورفع السقف ابن عطية الأندلسي إلى أنه "من لا يستشير أهل العلم فيجب عزله" نقلًا عن القرطبي في تفسيره.

واعتبر الإمام الجويني أن الفقيه والعلماء زمن الانحطاط والتغلب هم أصحاب الاجتهاد والأمر لأنهم "أعلام الإسلام وقادة الأمة، وسادة الملة ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى فهم أصحاب الأمر استحقاقًا... وإذا شغر الزمان عن

---

[69] القرطبي، مرجع سابق ، ج01، ص55.

[70] أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، ص06، وذكر الشروط السبعة للإمامة العظمى وهي: العدالة – الاجتهاد–سلامة الحواس– سلامة الأعضاء–حسن الرأي والتدبير، الشجاعة، النسب القرشي.

[71] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج01، ص 360 وذكر الشروط السبعة للإمامة مختلفة عن شروط الماوردي وهي: الإسلام– التكليف– الذكورة–الورع– العلم–الكفاءة–القرشية.

الإمام العادل وخلا من ســـلطان ذي نجدة وكفاية ودراية فالأمور موكولة إلى العلماء ...**وصـــار علماء البلاد ولاة العباد**"[72].

هذا من الجهة النظرية، أما من جهة الواقع والتجسيد فهل مر على تجاربنا السياسية نماذج جامعة لمواصفات الفقيه من العلم والمكنة الاجتهادية، ولمنصب ومقام الخليفة والسلطان؟

بالمشـرق كان المأمون العباسـي "أمارا بالعدل محمود السـيرة، فقيه النفس، يعد من كبار العلماء"[73] ولولا قيامه بفتنة خلق القرآن لكان أجل خلفاء بني العباس على الإطلاق[74]، والسـلطان صـلاح الدين الأيوبي الذي كان كما وصـفه ابن كثير من "العلماء الصلحاء، كثير التعظيم لشرائع الدين"[75] وكذا الخليفة الفقيه العادل عمر بن عبد العزيز.

هذه النماذج طبعًا في مقابل نماذج أخرى غير مرضية السيرة سلوكًا وفهمًا وصل ببعضهم حد الفجور وسقوط العدالة.

وتجسـد السـلطان الفقيه في نماذج تاريخية مغاربية مثل: عبد الله بن رسـتم الفارسـي (ت171 هـــ) مؤسـس الدولة الرستمية الإباضية، وكان فقيهًا مجتهدًا له تفسير لكتاب الله ورسائل مختلفة.[76]

ونموذج عبد الله بن ياسـين الفقيه مجدد عقائد التوحيد، و مؤسـس دولة المرابطين وهي دولة صـحراوية إفريقية جهادية توسعت في صحراء وشمال إفريقيا، ووحدت قبائلها ووصلت للأندلس، وقد بدأ دعوته السياسية بالعلم ونشر العقيدة في وسط قبائل السنيغال.[77]

وكذلك نجد نموذج المهدي بن تومرت مؤســـس دولة الموحدين، والذي يصـــفه ابن خلدون بعد عودته من رحلته المشـــرقية: "وانطوى هذا الإمام راجعا إلى المغرب بحرا متفجرا من العلم وشـــهابا واريا في الدين" [78] وترك تصـــانيف

---

[72] أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في إلتياث الأمم، تحقيق عبد العظيم ديب، جدة، دار المنهاج، ط02، 2014، ص 560 .

[73] أبو عبد شمس الدين الذهبي، تاريخ الذهبي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط02، 1990، ج11، ص232.

[74] حاكم المطيري، مرجع سابق، ص 200.

[75] اسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، 1990، ج 13، ص06.

[76] **الدولة الرستمية**: أول دولة إسلامية بالمغرب الأوسط (الجزائر) وعاصمتها تيهارت، انظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط02، 1980،ج01، ص 145

[77] انظر: محمد علي الصلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، ط01، 2003.

[78] ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: تركي فرحان المصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج06، ص 226.

مســتقلة ورســائل في مختلف العلوم، [79] وقد تتلمذ على يد فقهاء كبار ببلاد المشــرق الإســلامي مثل الأئمة الكيا الهراسي، والشاشي، والطرطوشي خلال رحلته التي دامت 15سنة.[80]

وكان ابن تومرت صاحب مدرسة فكرية تعرف به، لها فلسفتها وأفكارها وقضاياها التي تطرحها وتناقشها وتعمل على تثبيتها ونشـرها، لكن لم يكن ابن تومرت رجل فكر بحت فقط ولا كان رجل سـياسـة فقط، بل إنه في الحقيقة جمع في شخصه بين رجل الدين، ورجل العلم، ورجل السياسة.

ورغم هذا النموذج الجامع بين الفقه ومكانته ورمزيته، وبين الحكم وســطوته وقوته، فلم تعالج الإشــكالية المطروحة بالبحث، وثار الفقهاء على ابن تومرت بالسـلاح ففي سنة 586هــ-1199م قامت ثورة علي بن محمد الجزيري الذي كان ينكر عقائد الدولة التومرية، ويعارض توســعهم في الرفاهية وإهمال الرعية، وقامت حركة ثورية بقيادة الفقيه أبي القاسم بن فارس الغرناطي المعروف بالمهر 601هـ-1204م، ومن الفقهاء الذين اختاروا منهج المغالبة لهم الفقيه عبد الله بن محمد بن عبد الله المعروف بابن ذمام 580هـ-1184م.[81]

2.2. منهج التقارب في العلاقة بين الفقيه والسلطان :

انتشر في الأدبيات الإسلامية ما عرف بــ (**أدبيات ونصوص الطاعة**)، وهي الآثار الخادمة لتغول السلطان، والشعور بأهميته الكبرى، ومن بين هذه (المفاهيم السلطوية) التي انتشرت في تراثنا:

- ❖ إن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن.
- ❖ إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم.
- ❖ السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان.

---

(79) له عقيدة المرشدة، وتلخيص كتاب مسلم، ومحاذي الموطأ وهو أيضا تهذيب وتلخيص، وكتاب أعز ما يطلب وغيرها . انظر: عبد المجيد النجار ، المهدي بن تومرت –حياته وآثاره وثورته–، (أصلها رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر منشورة) بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط01، 1983، ص 146.

(80) عبد المجيد النجار، المرجع نفسه، ص73.

(81) صديقي عبد الجبار، ***محنة المالكية في العهد الموحدي*** ، (مقال)، مجلة الإنسان والمجال، معهد العلوم الإنسانية، المركز الجامعي نور البشير، السنة الاولى، العدد 01، 2015، ص213.

وهو طريق أخرج لنا صورًا مختلفة من الفقهاء منهم (القضاة وقاضي القضاة والدور المرجعي)، ومنهم (فقيه السلطان والدور التبريري)، ومنهم (فقيه الدولة والدور الوظيفي)، ومنهم (فقيه النصيحة السياسية والدور الاحتسابي).

وأخذ هذا المنهج بشكل عام ثلاث صور ومظاهر :

أولا: صورة التأليف للسلطان

كثير من النصوص العلمية في السياسية الشرعية التي نرجع لها اليوم صدرت في حركة تأليف موجهة من الفقيه إلى السلطان، وفي أغلبها كانت بطلب من الأخير، وفي أعظمها كتبت من الفقيه المستوزر أو الماسك منصب القضاء.

فالقاضي أبو يوسف ألف (الخراج) للخليفة هارون الرشيد العباسي (170-193هـ)، والخصاف ألف كتابه (أدب القاضي) وهو في رعاية خلفاء بني العباس المعتز بالله (252-255هـ)، والمهتدي بالله (255-256هـ)،[82] والماوردي ألف كتابه (الأحكام السلطانية) كما في بعض الترجيحات[83] للخليفة العباسي المعاصر له القائم بأمر الله (422-467هـ) وله نفس المنوال في كتاب (نصيحة الملوك) فقال في مقدمته: "فكتبنا كتابنا هذا نصيحة للملوك وإظهارًا لمحبتهم، وإشفاقا لهم على أنفسهم ورعيتهم". أما الطرطوشي فألف (السراج) إلى الوزير الفاطمي المأمون البطائحي سنة 516هـ، وأما المرادي فألف كتاب (الإشارة) إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عمر.[84] ولم امتد التأليف للسلطة والسلطان توجيها ونصحا مع الدولة العثمانية أيضا فعلى سبيل المثال ألف القاضي حسين بن حسن (ت 1529م)كتابه لطائف الأفكار وكاشف الأسرار للوزير الأعظم إبراهيم باشا سنة 936 هـ زمن السلطان سليمان القانوني وضمنه أحكام السياسية وآدابها وتاريخ الخلفاء وغيرها من الأبواب ضمن الكتابة الموسوعية.[85]

---

(82) أنظر مقدمة تحقيق شرح أدب القاضي للخصاف، تحقيق محيي هلال السرحان، منشورات وزارة الاوقاف بالجمهورية العراقية، بغداد، مطبعة الإرشاد، ط01، 1977، ص 130.

(83) سعيد بن سعيد العلوي، الفقه والسياسية، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار الحداثة بيروت، 1982، ص24.

(84) أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص159.

(85) KÂDI HÜSEYİN B. HASAN, LETÂ'İFÜ'L-EFKÂR (Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi), Hazırlayan Özgür Kavak, 1. Baskı, (İstanbul: türkiye yazma eserler kurumu).

وضمن هذا التوجه نسجل ثلاث صور من كتابة الفقيه للسلطان:

أ–فقه المالية الإسلامية أحد جسور الوصل بين السلطان والفقيه:

ويقصد الباحث بفقه المالية الإسلامية الكتابات الأولى في مجال السياسية الشرعية التي عالجت قضايا الخراج والجباية وجمع الزكاة والأموال والصـــدقات والجزية وتوزيع الغنائم وأحكام الأراضـــي المفتوحة، في بدايات التأليف والتدوين في مجال السياسية الشرعية.

ولقد شكلت هذه الكتب التي ألف أغلبها استجابة لطلب الخلفاء أحد جسور التواصل بين الفقيه والسلطان، لاحتياج الأخير لدليل إرشادي في إدارة هذا الشق الاقتصادي، ولابد أن يعطيه هذا الدليل مشروعية وشرعية قوية، لهذا كتب أبو يوســـف مثلاً: كتاب الخراج من أجل تمكين أمير المؤمنين هارون الرشـــيد من "كتاب جامع يعمل به ...وإنما أردت به رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم" كما قال المصنف في بيان غرض التصنيف.[(86)]

ب–كتب النصيحة السياسية (آداب الملوك) بين المتزلف والمحتسب[(87)]:

أدب الملوك أو الآداب السـلطانية مجموعة من النصـائح الأخلاقية السـياسـية، والقواعد السـلوكية للملوك والأمراء لينجحوا في ممارسة سلطتهم السياسية وتقوية ركائز دولتهم، وعادة ما تتضمن هذه الكتابات خطابًا مباشرًا للسلطان وغالبًا ما يكون الإهداء صريحًا اسميًا.[(88)]

ومن أهم المصنفات في هذا الباب:

(درر السلوك في نصيحة الملوك)، و(نصيحة الملوك)[89] للماوردي ت450هـ، و(السياسية أو الإشارة في تدبير الإمارة) لأبي بكر المرادي ت489 هـ، و(سراج الملوك) لأبي بكر الطرطوشي ت 520هـ.

---

(86) أبو يوسف يعقوب، الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص 30.

(87) سيتم تحليل منهج ابن المقفع والماوردي كنموذجين لهذين المنهجين في الباب القادم، بين منهج التأصيل للسلوك السياسي وبين منهج النصح السياسي.

(88) عز الدين علام، مرجع سابق، ص24.

89 يشير بعض المحققين أمثال المحقق فؤاد عبد المنعم أحمد أن كتاب نصيحة الملوك منسوب للماوردي، مثل كتاب التحفة الملوكية في الآداب السياسية، وكثير ممن ترجم للماوردي نسب الكتاب له أمثال بروكلمان، جورجي زيدان، عمر فروخ، وقبلهم المؤرخ حاجي خليفة. انظر: فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق نصيحة الملوك، القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة.

ومن الخصـــائص المميزة لهذه المؤلفات أن معظمها صـــدر عن كتاب ومؤلفين مقربين من البلاط وموالين للخلافة أو خدام في هياكلها العليا، وقليلة جدًا هي نصـوص الأدب السـلطاني التي صـدرت عن أغراب لا صـلة لهم بالبلاط، وكلهم كتبوا من هاجس خدمة السلطان والرغبة في تحسين أدائه من منظور أخلاقي.

غير أننا قد نفهم بعض المبالغة في البنية اللفظية لهذا النمط من الكتابات، فنجد الإمام الطرطوشـي يقول: "السـلطان ظل الله في أرضـه يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشـكر، وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر" والغريب أن يلجأ رؤوس هذا المنهج من الكتابة في (الآداب السلطانية) إلى استجماع آيات وأحاديث في صـفات الله والملك فيماثل بينها، كما فعل الإمام الماوردي في نصـيحة الملوك إذ قال: "إن الله عز وجل أكرمهم بالصـفة التي وصـف بها نفسـه، فسـماهم ملوكًا وسمى نفسه ملكًا"[90] مما جعل كثيرًا من أعلام هذه المدرسة يقع في ازدواجية نقرؤها في نصـــوص من اجتمعت فيه صـــفات الفقيه والكاتب الواعظ معًا، كالماوردي في كتاب (نصيحة الملوك) من جهة، و(الأحكام السلطانية) من جهة أخرى، وكالطرطوشي في تمييزه بين (السياسية الإصلاحية) من جهة وبين (السياسية الشرعية) من جهة أخرى، مما حدا بعبد الله العروي أن يعتبر هذا الفقيه يتخيل نظامًا شرعيًا إسلاميًا، بينما يكرس في الواقع نظامًا سلطانيًا.[91]

ج–منهج الكتّاب

وهم المثقفون الإداريون بالبلاط ولحق بهم بعض الفقهاء كما سيتبين من البحث ، واتهم منهج الكتاب بمقاصد ونتائج التكسب، كما أشار ابن خلدون "فعظمت آثارهم، وعمروا مراتب الدولة، وحازوها دون سواهم".[92]

وفي نظر البعض[93] أن ابن المقفع من أوائل طبقة الكتاب الذين يضـمرون حنينًا للتراث السـياسـي الفارسـي باعتباره نموذجًا يحتذى به، ودللوا على كثرة ما نقل من ذلك التراث القائم على تمجيد السـلطان وفخامته وسـطوته وجبروت مظهره وهيبته والتأصيل لمشروعية القمع.

---

(90) الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط:01، 1983م، ص 50.

(91) وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص28 .

(92) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط01، 2004، ص24.

(93) أمثال: عبد العزيز الدوري في كتابه الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة، ط03، 1981، ص27

ونتيجة خلط النص الفارسي بالنص الإسلامي في منهج الكُتّاب، تولد عنه خطاب ديني – سياسي له وظيفة التمكين لأهل الحكم باسم الدين، حتى وصلت خطابات هذا المنهج للترويج أن رجل السياسة والسلطة ضرورة وجودية تجعل منه القطب الذي عليه مدار الدنيا ونظام الوجود، وكما قال صاحب العقد الفريد: "الملوك لا تحتمل القدح – أي النقد والاختلاف- في الملك" [94]وسيأتي لاحقًا تحليلًا لمنهجهم وبيان آثاره السياسية المتجددة.

ثانيا: العمل لدى السلطة والدولة مع السلطان

من صور التقارب بين السلطان والفقيه العمل والاستوزار مع السلطة، فولي الفقهاء مهام مختلفة في السلطة منها : القضاء – ولاية بيت المال، ولاية ديوان المظالم، ديوان الخراج، الحسبة، ومن المهام القريبة جدا للسلطان وخصوصيته منصب مؤدب الأمراء، فتولى بعض الفقهاء والمحدثين تربية وتأديب ولاة العهد وأبناء الخليفة فكان شريك القاضي معلما لأولاد الخلفاء[95]، وكان ابن أبي الدنيا يؤدب غير واحد من أولاد القصر،وكان على بن حمزة الكسائي المقرئ المشهور يعلم الخليفة هارون الرشيد ومن بعده ولده محمد الأمين[96]، ثم تحولت لمهمة رسمية منظمة في زمن الخلافة العثمانية كما سيأتي لاحقا من البحث.

بل ولي بعض الفقهاء مهاما رسمية خارج تخصصهم المعرفي فمنهم – وهي نماذج قليلة- من ولي الشرطة، مثل عقيل المحدث المشهور من تلاميذ الزهري الثقات، ومنهم شيخ البخاري المحدث أحمد بن أبي الطيب سليمان البغدادي المعروف بالمرزوي فكان قائد شرط بخارى، وكان أبو مصعب الزهري راوي الموطأ عن مالك وممن روى له البخاري ومسلم في صحيحيهما على شرطة المدينة. [97]

ومن المهام الخطيرة التي وليها الفقهاء داخل أجهزة السلطة منصب ولاية المظالم، وهي النظر في الدعاوى التي ترفض ضد الأمراء وكبار العساكر ومتنفذي السلطة ، وكان الخلفاء بالعصر الراشدي والأموي غالبا ما يتولون النظر بها شخصيا، مع تكليف وإنابة بعض الفقهاء أحيانا، وهي " وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج

---

[94] ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج01، ص62

[95] أبي الحسن علي بن الحسن المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية ، ج03، ص310.

[96] أحمد بن علي الخطيب، تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001، ج13، ص345.

[97] محمود بشار العبيدي، موقف علماء أهل السنة من السلطة السياسية في العصر العباسي الأول، دمشق، دار ابن كثير، ط01: 2017، ص167.

لعلو يد وعظيم رهبة"[98] كما وصـــفها ابن خلدون، وممن ولي المظالم عدد كبير من المحدثين والفقهاء منهم المحدث محمد بن عبد الله المثنى الأنصاري وأحمد بن سلمة المدائني.

محاولة احتواء السلطان للفقيه:

أحيانًا اتخذت العلاقة صـــورة التقرب والتزلف للفقيه طمعًا في اســتغلال وظيفته، وتوظيف منزلته بما يخدم ســلطانه ومكانه، مثل رغبة الخليفة هشــام بن عبد الملك في تزويج ولي عهده من ابنة فقيه المدينة التابعي سـعيد بن المسـيب الذي بالرغم من فقره رفض شـــرف هذه المصـــاهرة، بل وأســـرع في تزويج ابنته لأحد تلاميذه الفقراء، فزاد من حنق الخليفة عليه نتيجة فشل هذا الزواج السياسي"فلم يزل عبد الملك يحتال على سعيد حتى ضربه مائة سوط في يوم بارد، وصب عليه جرة ماء وألبسه جبة صوف".[99]

وعند الإمام مالك نجد محاولة الســلطان لتعزيز ســلطة الفقيه وتوظيفها لخدمته، فألف الإمام مالك الموطأ بطلبٍ من الخليفة أبي جعفر المنصـور، وطلب من الإمام مالك أن يؤلف كتابًا ليجمع عليه الناس، وأوصـاه ووجهه كيف يؤلفه، فقال: "تجنب في ذلك رخص ابن عباس، وشـواذ ابن مسـعود، وتشـديدات ابن عمر"، لكن الإمام مالك رفض إلزام الناس بموطئه وتوحيد المرجعية الدينية على كتابه ومذهبه[100] .وهذا تقييد من الفقيه لسلطة السلطان، ودليل حكمة من الإمام مالك، وقد قال الإمام ابن حنبل معززًا لهذا المنهج:"لا ينبغي للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه ولا يشـدد عليهم". [101].

كما أن إكرام الفقيه من السلطان يدخل في كثير من حالاته ضـمن هذا المسعى فيذكر طاشكبري زاده أن الإمام أبا السعود أفندي أرسل جزءًا من تفسيره للسلطان سليمان القانوني العثماني: "فقابله السلطان بحسن القبول وأنعم عليه وزاد في وظيفته كل يوم خمســمائة درهم"، ويضـــيف: "وبعد ذلك تيســـر له الختام ورتبه بالكمال والتمام، وأرســله

---

[98] ابن خلدون، المقدمة، ج01، ص38.

[99] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت دار الفكر، 1996، ج02، ص167.

[100] انظر مقدمة عبد الفتاح أبوغدة لكتاب الموطأ، دمشق، دار القلم، ط01، 1991.

[101] أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، ط01 ،1986، ص 196.

للسلطان ثانية، فقابله بمزيد لطفه وزاده في وظيفته مائة أخرى" ويعلق المؤلف على شخصية أبو السعود أفندي بقوله: "وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة". [102]

فأثمرت هذا المعاملة أن عينه شيخًا للإسلام بقرار من السلطان وربطته به صداقة قوية، فخدم الدولة مديدًا من الزمن، وأرسى عبر فتاويه العمل المؤسساتي لوظيفة الإفتاء وتبرير السياسة السلطانية وتأكيد صفتها الشرعية[103]، وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة.[104]

لكن في المقابل نرصد ظاهرة (**تقريب السلطان الصالح للفقيه الناصح**) منتشرة في التاريخ الإسلامي فقيل عن السلطان القادر: "كان عابداً زاهداً، يصحب العلماء، ولا يدخر شيئاً، ومكرماً للحديث وأهله"، وكان المستضيئ حريصًا على حضور مجالس ابن الجوزي ومواعظه،[105] وكان المستنصر بالله الأموي بالأندلس (من 338هـ حتى 366هـ) "من خيار الملوك وعلمائهم، عالم بالفقه والتاريخ، محب للعلماء".[106]

وفي الفترة التأسيسة الأولى للدولة العثمانية ارتبطت صورة السلطان العثماني بصورة العالم الديني الذي يبايع ويقدم النصيحة والمشورة والفتوى، كصورة السلطان عثمان المؤسس، والشيخ أده بالي الذي "نال القبول التام وكانوا يرجعون إليه بالمسائل الشرعية ويتشاورون معه في أمور السلطنة...". [107]

---

(102) طاشكبري زاده، مرجع سابق، ص 444.

(103) وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص 106.

(104) شمل صفتين الأول سياسي من خلال قانون نامه الذي أصدره السلطان سليمان القانوني، والثاني فقهي من خلال اعتماد كتابين في الفقه الحنفي كمذهب رسمي للدولة وهما: درر الحكام في شرح غرر الأحكام لملا خسرو (ت 885هـ)، وكتاب ملتقى الأبحر لإبراهيم بن محمد الحلبي (ت956هـ) واستمر العمل بهذا النظام حتى القرن 19م، وكانت على يد الشيخ أبو السعود أفندي اللمسات الأخيرة للبناء التشريعي الذي لم يعد قابلًا للتغيير فيما يخص المذهب الحنفي من المجتمع العثماني . انظر:

Ahmet Akgündüz, *Halil İnalcik, Türk Hukuk Tarihi*, 1.B, (Istanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 1,149.

(105) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط02، 1995، ج02، ص 219.

(106) الطبري، مرجع سابق، ج11، ص304.

(107) طاشكبري زاده، مرجع سابق، ص06.

ومن جهة أخرى حذر تاج الدين السبكي (ت 771هـ) بنظر احترازي لخطورة هذا الاستدراج من قبل رجل السياسة لرجل العلم في مواقف معينة، وحالات محددة فقال: "فكم رأينا فقيهًا تردد على أبواب الملوك فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه ...وذلك فساد عظيم وفيه هلاك العالم". [108]

تحالف الفقيه والسلطان في مواجهة التحديات العامة:

رغم أن العلاقة الأغلب كانت الحفاظ على مسافة بين عموم الفقهاء والسلاطين والخلفاء، إلا أن ظروف الدولة أملت عليهم في كثير من الأحيان ضرورة التعاون لمواجهة الخصم المشترك، ومن مثاله تجد فقهاء القرن الرابع والخامس قاموا لأجل الحفاظ على الخلافة السنية، بعد أن حاصرها الشيعة من خلال الدولة البويهية شرقًا، والدولة الفاطمية غربًا، فتجلت صور التحالف في أمثلة مختلفة على الصعيد النظري والعملي فنجد:

نموذج تزكية العلماء لكتاب الاعتقاد القادري، والذي كان في مواجهة الحركات الأخرى الباطنية الشيعية كحرب فكرية مدعومة من السلطة، فقال ابن كثير في أحداث سنة 433هـ: "وفيها قرئ الاعتقاد القادري الذي جمعه الخليفة القادر،[109] وأخذت خطوط العلماء والزهاد عليه بأنه اعتقاد المسلمين، وكان أول من كتب عليه الشيخ أبو الحسن القزويني، ثم كتب بعده العلماء، وقد سرده الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي بتمامه في منتظمه".[110]

ونجد تجنيد وتحشيد الخلافة العباسية للأقلام والفقهاء وكتاباتهم لخدمة هذا الخط السياسي الكبير من أجل دفع الخطر الشيعي العام أمثال الأئمة: البغدادي، والماوردي، والفراء، والباقلاني، والجويني، والغزالي، لإخراج أدبيات سياسية تخدم هذه المعركة.

ونجد نموذج (فقيه الدولة) وهو أحد رجالها ممن يقيم عضدها، ويهندس سياستها، ولا أقصد به (فقيه السلطان)، وأمثالهم الوزير العادل يحيى بن محمد بن هبيرة (499هـ-560هـ) الذي تولى صاحب الديوان ورقابة المخازن، فقيل عنه: "أحيانًا تقوى دولة بني العباس بحسن تدبير وزرائهم -كما جرى في وزارة ابن هبيرة - بما يفعلونه من العدل

[108] تاج الدين بن عبد الوهاب تقي الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط01، 1986،ج01، ص58.
[109] الاعتقاد منسوب شهرة للخليفة القادر بالله حتى عرف به، لكن كاتبه الحقيقي ليس الخليفة، بل الفقيه أبو أحمد القصار الكرجي، والخليفة زاد عليه أشياء .انظر الصفحة
[110] ابن كثير، مرجع سابق، ج12، ص49.

واتباع الشريعة، وينهضون به من الجهاد" ونجد المقتفي (سنة 544هـ) كان يقول عنه: "ما وزر لبني العباس مثله، وهو الذي لقبه بعون الدين". [111]

فالرغبة في قيام الدولة التي تتحقق معها مصالح الناس بجملتهم دافع للفقيه أن يقدم خدماته للدولة ومؤسساتها لا للسلطان وحكمه، وغالبًا ما تجد هؤلاء يواكبون سلاطين عدة يتعاقبون على الملك ولا يتغيرون، لأن ارتباطهم بالدولة أساسًا لا بالأشخاص.

ونجد الناصر صلاح الدين الأيوبي يقول لبيان عمق دور القاضي الوزير عبد الرحيم البيسانس المشهور بالقاضي الفاضل (526-596هـ) في الفتح المقدسي خلال الحروب الصليبية: "ما فتحت البلاد بالعساكر، إنما فتحتها بكلام الفاضل"، وقد كان يستخلفه في ولاية مصر خلال الحرب الصليبية دون سائر رجال الدولة، وكلفه بالإصلاح المالي للجيش، وكان له دور في إحلال السلام بعد نشوب الحرب بين أولاد صلاح الدين الأفضل بدمشق.[112] وأيضا قاضي العسكر المؤرخ بهاء الدين ابن شداد (539-632هـ) وهذا الأخير بعد أن لازمه في جهاده وثّق سيرته للأمة في كتابه: (النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية) كما جمع له كتابا حول الجهاد وأحكامه وآدابه حيث يقول عنه ''فأعجبه، وكان يلازم مطالعته''.[113]

ثالثا: التآخي بين الدين والسياسية:

كما عبر عنه جولد زيهر في حديثه عن الدولة العباسية، وهو ما يفسر لديه تلك المنزلة التي احتلها الفقهاء في بلاد العباسيين "حيث كان هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامي...وكان من هذا تطور الفقه ووضعه، وأن جاء وقف الفقه والفقهاء بعدما صار الرجل العظيم هو القاضي".[114]

---

(111) أبي الحسن علي بن محمد الروحي، بلغة الظرفاء في تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد حسين إسماعيل، بيروت، كتاب ناشرون، ص 297.

(112) أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق حسين عاصي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص155 .

(113) ابن شداد، بهاء الدين، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تح جمال الدين شيال، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994.

(114) جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، بغداد ، مكتبة المثنى، ط02: 1959،

وقد حاولت السـلطة العباسـية منذ وقت مبكر احتواء نفوذ الفقيه من خلال التأطير والتنظيم عبر تبني مذهب رسمي عقائدي وفقهي للدولة، وإحداث منصب قاضي القضاة كبعد إداري تنظيمي.[115]

أيضا يوجد نماذج أخرى عرفت تصالحا مشتهرا في سياستها بين الفقيه والسلطان، فقد درست دانيلا تالمون هيلير (Daniella Talmon-Heller) مظاهر التقوى في ظل الدولتين الزنكية والأيوبية ، ووجدت أن الحكام والعلماء في بلاد الشـام في اثناء حكم الأسـرتين 1146-1260م كانت تجمع بينهما علاقة وثيقة، كما أن العلماء لم يوجهوا سهام نقدهم نحو السلاطين المعروفين أو الحكام، كما كان من النادر أن تجد في المراجع ذكرا لعالم يقارع حاكما من هاتين الأسرتين. [116]

وكذا العثمانيون الذين اسـتطاعوا تنظيم حالة الفقهاء بمؤسـسـة تنظيمية تراتبية لها نفوذ بالدولة من خلال التنظيم الإداري المنتشر ابتداء من شيخ الإسلام المفتي ذي الشخصية الدينية الثقيلة، إلى غاية استيعاب العلماء في سلطات محلية في ولايات الأطراف والأقاليم، مع الحفاظ على الفقيه المستقل الذي يستفتى بدوره.

وفي التجربة العثمانية نجد أن الصورة بين الفقيه والسلطان لم تعد تعكس إشكالًا في العلاقة لجهة كسب الشرعية من جانب الفقيه، ولم تعد تطرح تخوفًا في المقابل من جانب السلطان، إنه نوع من **التكامل الوظائفي** لاستمرارية العلاقة بين الدول السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسية أنماطًا من التنظيم والتدبير والحلول والقوانين.[117]

فقد اكتسبت مؤسسة شيخ الإسلام الإفتائية العثمانية تنظيمًا إداريًا واسعًا، بل أضحت مركزًا من مراكز القوى السياسية بالدولة.

2. 3. منهج التباعد بين الفقيه والسلطان

هو تيار واسع وعريض من العلماء والفقهاء في موقفهم من السلطان، والنظر للموقع السياسي نظرة الابتلاء لا نظرة المكاسب المحمودة، نظرًا لطبيعة العمل السياسي والملك الذي لا يتناسب مع طبيعة الفقيه والعلم والدعوة لله وما

---

(115) الدوري عبد العزيز ، ***الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي*** ،(مقال) ، لبنان، مجلة المستقبل العربي، العدد09، السنة 02، أيلول 1979، ص64.

(116) مائير هاتينا، حراس العقيدة- العلماء في العصر الحديث-، ترجمة محمود عبد الحليم، القاهرة، مدارات للأبحاث والدراسات، ط:01، 2019، ص52.

(117) وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص99.

يستلزم من ورع وخشية وبعد عن الشبهات، فاعتبر ابن خلدون: "من مستلزمات الملك التغلب والقهر، وهذا سر ذم القرآن للملك والمرتبطين به، لما يتميزون به من الإسراف في غير قصد، والتنكب عن صراط الله".[118]

ويدور فقه التباعد بين الفقيه والسلطان في التجربة الإسلامية في محاور وصور مختلفة ذكر الباحث منها رباعية:

أولا: أدبيات التباعد الصوفية:

تزخر الكتابات الأدبية لمدرسة الصوفية في الحث على اعتزال السلطان، وعدم الدخول عليه وقبول مناصبه، وأن صرته ودراهمه تذهب الخشية والعلم، فتحدث ابن الجوزي عن صور تلبيس إبليس على الفقهاء وحذر من تحولهم لفقهاء سلطان شركاء في الاستبداد، وصناعة التبريريات له.[119]

بل اعتبر ابن المبارك أن كثرة التلامس بين الفقيه والسلطان تفسد الدين فأنشد:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها

وقال في موضع آخر:

فاستغن بالله عن دنيا الملوك كما استغنى الملوك بدنياهم عن الدين

وتناول الحارث المحاسبي في أحد فصول المكاسب موضوع (جوائز السلطان) وحكم التعامل معها [120]

ومن جهة أخرى نجد الإمام الغزالي ورغم التأييد الذي أبداه للوزير نظام الملك رغبة منه في الإبقاء على مظاهر الخلافة السنية، ورعاية مقاصدها وهو نفس موقف شيخه الإمام الجويني، حيث يسند الفقيه هنا السلطان في الأزمات التي تهز عضد الدولة وكيانها مما يعمم الضرر والخطر، إلا أنه يرجع في كتاب (إحياء علوم الدين) لدعوى الابتعاد عنه والحذر من إغرائه، ويحذر من دور فقيه السلطان في تثبيت سياسة هؤلاء، بل بالغ في الدعوى إلى المسافة المكانية أيضًا إضافة إلى المسافة المعنوية، فذكر الفرار منهم "أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك"[121] "بل لا تسلم على أي

[118] ابن خلدون، المقدمة، ص333.

[119] أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، دار القلم، ص115.

[120] الحارث المحاسبي، المكاسب، تحقيق سعد الفقي، الإسكندرية، دار ابن خلدون، ص 59.

[121] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج02، ص142.

ســلطان ولا تخالطهم فإن فتنة مجالس الســلطان كبيرة" وذكر نتيجة شــدة التقارب بأنه "المهانة والابتذال، فأصــبح الفقهاء بعدما كانوا مطلوبين طالبين".[122]

مع الإشـارة القوية إلى اعتناء رجال مدرسـة التصـوف ومشـايخها بالظاهرة السـياسـية، وحديثهم عن كلياتها وجزئياتها كخط موازٍ لدعوتهم لاعتزال السـلطان والممارسـة السـياسـية من خلال الملامسـة الوظيفية المباشـرة، وهذا معنى دقيق يغيب عن رواد التصــوف وجمهوره من العوام، ودليل ذلك تأليف حجة الإســلام الغزالي لكتاب (التبر المســبوك في نصيحة الملوك)، وكتاب (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية) لمحي الدين بن عربي 558هـ-638هـ[123] والذي حمل إشارات سياسية قوية، وقال في غرض تأليفه: "فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه وكل يحشر على نيته وقصده".

ثانيا: رفض مناصب القضاء والنفور الوظيفي والمعارضة بالمقاطعة:

كما ذهبت مدرســة أخرى في اتجاه التباعد بين الفقيه والســلطان من خلال تبني **أدبيات رفض القضــاء** كما سماها الباحث عبد المجيد الصغير[124] والتي بدأت في وقت مبكر وامتدت عبر فترات طويلة، بل وصل الرفض حتى مناصب أعلى من القضـاء وهي منصـب (شـيخ الإسـلام) في الدولة العثمانية كما حدث مع الإمام ابن علي الجمالي فضـيل أفندي (ت985هـ)، ومُدرس جامع السليمانية الشيخ محاسني سنان أفندي عندما عرض عليه المنصب.[125]

وقد جمع أبو عبد الله الخشـني القيرواني كتاب (قضـاة قرطبة) واستهله بباب من عرض عليه القضـاء فأبى،[126] وهذا دليل على وجود الظاهرة بين الفقهاء وخروجها من الحالات الفردية المستقلة، رغم أن للقاضـي الاسـتقلالية التامة، إلا أن الكثير كان يرى السـلطان من أئمة الجور، والدخول في وظائفهم إضـفاء للشرعية على سـلطتهم، علمًا أن الخشـني ألف الكتاب بناء على طلب السلطان الحكم المستنصر ولي عهد المسلمين.

---

(122) المرجع نفسه، ج01، ص42.

(123) اعتنى بنشرها عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط02، 2003، ولمطالعة الإشارات السياسية به، انظر: أمحمد جبرون ، مرجع سابق، ص 199 وما بعدها.

(124) عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص209.

(125) وجيه كوثراني، مرجع سابق، 108.

(126) تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط02: 1989

وقد عزف كثير من الأئمة عن تولي القضـــاء فرفض الإمام مالك تولي القضـــاء، وكذا رفض الأوزاعي قضـــاء الدولة العباسية وكان ممن يرى بالمقاومة السلبية، وأبو حنيفة الذي رفض أن يعمل لدى والي الكوفة الأموي فحبسه وضربه، ثم رفض القضـاء في عهد أبي جعفر المنصـور العباسـي فحبس حتى مات، بل وقبل بعضـهم بالضـرب والسـجن على توليه، وهرب بعضـهم من بلده من أجل أن لا يتولى القضاء مثل: سفيان الثوري الذي مات بالبصرة مستخفيًا، حتى أن أبا جعفر المنصور أراد صلبه لمناوئته للسلطة .[127]

ولا ينكر أن الكثير رفض المنصـــب من باب التورع والخشـية من عدم أداء حق المنصـــب كما تدلّ عليه الأحاديث الكثيرة التي ورد فيها الوعيد والتخويف لمن تولى القضاء ولم يؤدّ الحق فيه، كحديث "إن الله مع القاضي ما لم يجر، فإذا جار تخلى عنه ولزمه الشيطان". [128]

قال ابن قدامة رحمه الله: "القضـــاء خطر عظيم، ووزر كبير، لمن لم يؤدِّ الحق فيه، ولذلك كان السـلف رحمة الله عليهم يمتنعون منه أشد الامتناع، ويخشون على أنفسهم خطره".[129]

غير أن السلطان كان يعاقب من يمتنع، لأنه يرى أنه موقف سياسي يظهر عدم رضى الفقيه على السلطة القائمة وتحديًا له، لهذا قال قال أبو جعفر المنصور للإمام أبي حنيفة لما رفض: "أترغب عما نحن فيه؟" [130] ويروي لنا الواقعة الشيخ أبو الحسن النباهي: "لما تقرر من بلاء القضاء، فرَّ عنه كثير من الفضلاء، وتغيبوا، حتى تركوا، وسُجن بسببه عند الامتناع آخرون، منهم أبو حنيفة، وهو النعمان بن ثابت، دعاه عمر بن هبيرة للقضاء، فأبى؛ فحبسه، وضربه أياماً، كل يوم عشرة أسواط، وهو متماد على إبائه، إلى أن تركه"، وأعاد ضربه أبو جعفر المنصور وحبس فمات بالسجن عام 150هـ[131].

---

[127] شمس الدين بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط بيروت، مؤسسة الرسالة، ط11، 1996، ج07، ص266.

[128] وأخرجه الحاكم في المستدرك، والبيهقي في السنن الكبرى، قال الحاكم: صحيح، وقال المناوي: ضعيف لضعف جعفر بن سليمان القاري .

[129] موقف الدين ابن قدامة الأندلسي، المغني، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، دار عالم الكتب، ط03، 1997، ج11، ص 376.

[130] أبو بكر الخطيب البغدادي، مرجع سابق، ج13، ص328.

[131] المرجع نفسه، ج13، ص328، علي بن عبد الله النباهي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط05، 1983، ص17.

رابعا: صناعة الاستقلالية للفقيه:

سعى الفقيه من بدايته إلى صناعة استقلالية تجاه السلطان، بإقامة مراكزه العلمية ومدارسه دون مساعدة الدولة، بل بتشجيع جمهور الأمة وباستقلاله عبر نظام الأوقاف، ولعل هذا ما حدى بالسلطة العباسية لأن تخشى هذا الاستقلال؛ فعمدت إلى محاولة حصر وضبط وترتيب نفوذ الفقيه واستقلاليته من خلال استحداث منصب قاضي القضاة؛ من أجل كبح وتنظيم نشاط رجل العلم، وكبح تدخله قدر الإمكان.(132)

وحتى الدولة العثمانية التي حاولت تنظيم وتجميع الفقهاء من خلال مؤسسات شيخ الإسلام الرسمية، إلا أنها حافظت على الاستقلالية المالية لهذه المؤسسات الرسمية من جهة أخرى، مما أعطى الفقيه راحة ومساحة من الحرية يتحرك فيها، فكان ينفق على هيئة العلماء -وهي رأس الهيئة الإسلامية الحاكمة الجامعة للقضاة ومفتي المدن والخطباء- من إيرادات الأوقاف الخيرية.(133)

ابن عمر شيخ المعتزلين للسياسة:

مما يذاع عن منهج سيدنا ابن عمر رضي الله عنه أنه صاحب عزلة تجاه الفتن السياسية وذو نزعة تركيزية على العلم، غير أن الحاكم السياسي على قناعة من أن رجل العلم والفقه يستحيل أن يكون حياديًا، وفهم خطورة ذلك الفقه الذي لا يكرس بكيفية علنية الطاعة والولاء لصاحب السيف، ويعلم يقينًا أن لعزلته النشاط السياسي حدودًا، فيذكر ابن كثير كيف أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه لما بلغه أن الحجاج قتل عبد الله بن الزبير رضي الله عنه وصلبه، وقف عليه مصلوبًا، وذكر حديثًا نبويًا يشيد بمن استشهد على يد سلطان جائر ثم قال: "أما آن لهذا الراكب أن ينزل؟" فأنزلوه.(134)

---

(132) الدوري عبد العزيز، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، مقال سابق

(133) عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الإنجلو مصرية، 1980، ص 421 وما بعدها.

(134) إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف 1990، ج08، ص367، ويذكر أبو يعرب التميمي أن الحجاج بن يوسف الثقفي حفظ الموقف لإبن عمر ثم سممه فقتله عبر رجل طعنه بسهم مسموم في رجله انظر: أبو يعرب محمد تميم التميمي (ت 333هـ)، كتاب المحن، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ط03: 2006، ص 181، ولم أجد مصادر سنية أخرى نقلت الواقعة، والأمر يحتاج لبحث وتحري، غير أني وجدت البخاري يورد تحميل ابن عمر المسؤولية للحجاج ، فعن سعيد بن جبير قال : "كنت مع ابن عمر حين أصابه سنان الرمح في أخمص قدمه، فلزقت قدمه بالركاب، فنزلت فنزعتها، وذلك بمنى، فبلغ الحجاج، فجعل يعوده، فقال الحجاج :لو نعلم من

حتى إن منهج الاعتزال أوجد للثورات على السلطان سندًا أدبيًا بالصمت وعدم إنكار هذه الثورات، فرجال العلم في العادة بعيدون عن السلطة مع تأثيرهم الواسع في المجتمع.

وكذلك ســار الإمام ســفيان الثوري بدعوته لاعتزال الســلطان، فكان يقول: "تركوا لكم دينكم، فاتركوا لهم دنياهم" لكنه مات متخفيًا مطلوبًا لأجهزة الدولة الأمنية بالبصرة.(135)

4.2. منهج الصدام بين الفقيه والسلطان:

في بعض المراحل من التجربة السياسية الإسلامية وصل توتر العلاقة بين الفقيه والسلطان إلى مرحلة الصدام المسلح والثورة، ونتج عنه ما يسمى **بمحن الفقهاء**، ومن نماذجها ثورة الفقهاء والقراء بقيادة ابن الأشعث ضد الحجاج وعبد الملك بن مروان والتي انتهت بموقعة دير الجماجم، (136)ومات فيها خمسمائة من القراء الثوار فقتلوا جمعًا منهم، ومنهم سعيد بن جبير الشهيد الذي دخل في بيعة ابن الأشعث، واستعمل على الصدقة والعشور في الكوفة المحررة، وشهد معركة دير الجماجم، فهو لم يكتف بالفتوى بل حمل الســــلاح، وقد أدى ثمن هذا الموقف حياته، حيث اعتقل بمكة وأُرسل للحجاج بالعراق، الذي قتله بعد حوار بليغ نقلته كتب السير لنا.(137)

وحالة الصــدام الثوري الصــوفي بما عرف بثورة المريدين بالأندلس التي قادها أحمد بن قســي(138) ضــد حكم دولة المرابطين الملثمين، وكان الإمام ابن عربي ينقل إشاراته وحكمه في مصنفاته من أفكار قائد الثورة ابن قسي وشرح كتابه

أصابك؟ فقال ابن عمر :أنت أصبتني، قال : وكيف؟ قال :حملت السلاح في يوم لم يكن يحمل فيه، وأدخلت السلاح الحرم ولم يكن السلاح يدخل الحرم"، رقم 966.

(135) أبو نعيم الأصفهاني، مرجع سابق، ج06، ص 388.

(136) موقعة عسكرية بظاهر الكوفة عام 83 هـ انكسرت بها ثورة الفقهاء بقيادة ابن الأشعث، وكان يوما داميًا في تاريخ الأمة ، وسيأتي تحليل لهذا المنهج في الباب الثاني بشكل موسع.

(137) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج04، ص322.

(138) قال الحافظ ابن حجر في كتابه لسان الميزان: (أحمد بن قسي الأندلسي: مصنف كتاب (خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين) فلسفي التصوف مبتدع أراد الثورة فظفر به عبد المؤمن وسجنه) ابن حجر، لسان الميزان ج01، ص102.

توفي ابن قسي 546هـ والكلام للذهبي "كان سيئ الاعتقاد، فلسفي التصوف، له في خلع النعلين أوابد ومصائب". الذهبي، تاريخ الإسلام ج8، ص 409.

(خلع النعلين في الوصـول إلى حضـرة الجمعين)،(139) وكان ابن قسـي يعتبر نفسـه رجل الزمان الغريب، المنقذ الذي سيخلص الزمان من ظلم الجبابرة والطغاة، وانتهت ثورته بمقتله، وأُخمدت بالقوة والصرامة.

ومحاولة أحمد بن نصـر الخزاعي (الإمام الشـهيد) كما سماه الذهبي (140) الذي أعد العدة وبايعه الناس سـرًا على خلع الواثق بالله سنة 231هـ في فتنة خلق القرآن، فظفروا به وصلبوه.

وفي حالات أخرى كثيرة كانت الصـدامات لا ترقى للثورة، إلا أنها معارضـة عنفية قوية، فردية أو جماعية، كما حصـل في سـنة 464 هـــ حيث خرج فقهاء الحنابلة يتقدمهم الشـريف أبو جعفر، ومعهم الشـافعية ويتقدمهم أبو إسـحق الشيرازي، وتوجهوا إلى دار الخلافة لإزالة المنكرات.(141)

وسنناقش قضية الصدام بين الفقيه والسلطان من خلال ثلاثة أفكار:

أولا:دفاع الفقيه عن حق الشورى للأمة:

لقد تصدى في بدايات التجربة السياسية الإسلامية كبار الصحابة والفقهاء للانحراف في موضوع الإمامة وتحولها من خلافة راشـــدة إلى ملك عضـــود، وأعلنوا أكبر حركة احتجاجة في تاريخهم، وأغلاها ضـــريبة دموية، ولم يكن يومها انحراف عقدي في جمهور ومنهج الدولة، بل انحراف سياسـي تمثل في مصـادرة حق الأمة في الشـورى من أجل اختيار قائدها، لهذا قال عبد الرحمن بن أبي بكر لمعاوية بن أبي سفيان: "والله لتعيدن الأمر شورى بين المسلمين، أو لنعيدنها عليك جذعة، أي: الحرب"[142]، وهم أدركوا أن دخول الخلل في الإمارة يعني دخوله في كل الحياة وبمســار مســتقبلي طويل.

(139) أما الكتاب الأصل (خلع النعلين) فقد حققه محمد الأمراني في رسالته للدكتوراه، منشورات مؤسسة آفاق للنشر، مراكش، ط01، 2013، مع وجود دراسة للمستشرق ج. دزيهر (J.Dreher) نشرت بمجلة الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بعنوان (إمامة ابن قيسي في مرتلة) ربيع 1114، ص195 وما بعدها.

(140) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص166.

(141) عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، السعودية، مكتبة العبيكان، ط01، 2005، ج03، ص18.

142 الذهبي، تاريخ الإسلام، ج04، ص149.

ثم جاءت ثورة الحســـين بالعراق، وابن الزبير بمكة، وابن الغســـيل في المدينة، وثورة محمد النفس الزكية بمكة والمدينة وكانت دعوتهم إلى ثنائية (الشورى والرضا).[143]

ثانيا: التأديب حال الصدام مع السلطان:

السلطان يمارس منهج السحق التام للفقيه الذي يضع بصماته في أي عمل ثوري ضده، ويشمل من سكت عن تأييد السلطان، من باب ضرب الأعلى ليخضع الأدنى، بل كانت تستعمل معهم مناهج التنكيل لصناعة الردع والاعتبار.

فها هو الطبري يصف مشهد تمثيل وتنكيل الحجاج بن يوسف الثقفي بالثائر عبد الله بن الزبير بعد شهادته فيقول: "ثم كتب الحجاج إلى عبد الملك بما وقع، وبعث برأس ابن الزبير مع رأس عبد الله بن صفوان، وعمارة بن حزم إلى عبد الملك، ثم أمرهم إذا مروا بالمدينة أن ينصبوا الرؤوس بها، ثم يسيروا بها إلى الشام، و أمر الحجاج بجثة ابن الزبير فصلبت، فما زالت مصـــلوبة، حتى مر به عبد الله بن عمر فقال: رحمة الله عليك يا أبا خبيب، أما والله لقد كنت صـــوامًا قوامًا". [144]

وقُتل ابن المقفع الكاتب بتهمة الزندقة الاعتقادية رغم منهجه غير الثوري وتوليه المناصب الوزارية، لكن الزندقة وحدها لم تكن هي الأســـاس في مقتل هذا العالم حتى وإن تناقلتها الناس، بل يرى الباحث عبد اللطيف حمزة أن الســـبب الحقيقي وراء مصرعه كان معارضته سرًا لخلافة المنصور، وأنه كان يكره رجال هذه الخلافة الجديدة فكان لا يمتنع عن التشهير بهم والسخرية منهم.[145]

وروي أن المنصور غضب على ابن المقفع فكتب إلى نائبه سفيان بن معاوية أن يقتله، فأخذه فأحمى له تنورًا وجعل يقطعه إربا إربا ويلقيه في ذلك التنور حتى حرقه كله، وهو ينظر إلى أطرافه كيف تقطع ثم تحرق، وقيل غير ذلك في صفة قتله.[146]

---

[143] انظر تاريخ الثورات على الدولة الأموية، محمد علي الصلابي، الدولة الأموية، إسطنبول، دار الروضة، ط01، 2017.

[144] ابن كثير، البداية والنهاية،، ج08، ص367

[145] عبد اللطيف حمزة، ابن المقفع، دار الفكر العربي، د ت، ص 222 – 232.

[146] ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص386.

ثالثا: محن الفقهاء:

وثق أبو يعرب التميمي (ت 333هـــ) محنة الفقهاء على أيدي الساسة في كتابه (المحن)[147] التي تغطي ثلاثة قرون دامية، جمع بها من قتل ومن ضـرب ومن صـلب، وما لاقوا من الترويع والتعذيب، ومنهم الفقهاء والصـالحون وفقهاء التابعين.

ومن الأمثلة التاريخية محن الأئمة الأربعة، فضُـرب الإمام مالك على مسـألة الطلاق حتى انخلع كتفه، وهذا تدخل من السلطان في قضية علمية على خلفية سياسية، فقد اعتبر فتوى الإمام مالك تحريضًا على معارضة السلطان، ودعمًا معنويًا لثورة محمد النفس الزكية وتمردًا عليه.[(148)]

كما ضـرب هشـامُ بن إسماعيل والي المدينة لعبد الملك بن مروان الإمامَ سـعيد بن المسـيب؛ لامتناعه عن إعطاء البيعة لوليّ عهده (الوليد وسليمان) ضرباً مبرحاً، ومنعه من مخالطة الناس ومجالستهم.

وسجن والي وعامل الوليد بن عبد الملك فقهاء مكة ومنهم: عطاء، وعمرو بن دينار. [(149)]

وعَنْ مالِك بن دينار، قَالَ: "خَتَمَ الحجاج بن يوســف على يد الحســن، ومحمد بن ســيرين وأنس بن مالك"، [(150)] وكان الختم عبارة عن بيان إجباري للهوية السياسية وإشهار لدمغة الانتماء.

وحين كانت ثورة زيد بن علي بن الحســين بالكوفة عام 122هـــــ/740م كان في مقدمة المؤيدين له المعينين بالمال الإمام أبو حنيفة، فأرسل مع فضل بن الزبير مساعدات للثورة وقال له : "قل لزيد : لك عندي معونة وقوة في جهاد عدوك، فاسـتعن بها انت وأصـحابك على الكراع والسـلاح"، ودفع الإمام ثمن مواقفه المعارضـة المسـلحة ، فحبسـه السـلطان أبوجعفر المنصـور خمسـة عشـر يوما ثم سـقاه السـم بمحبسـه بعد رفض تولي القضـاء فمات في 150هـــ/762م. [(151)]

---

147 أبو يعرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، كتاب المحن، تحقيق يحيى وهيب الجبوري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط03: 2006.

(148) محمد أبو زهرة، الإمام أبوحنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، مصر، دار الفكر العربي، ط02،ص 45.

(149) أبو يعرب التميمي، المحن، ص 280.

(150) المرجع نفسه، ص 428.

(151) الخطيب، مرجع ســابق، ج15، ص542، أبو الفرج حســين الأصــفهاني، مقاتل الطالبيين، تحقيق أحمد ســيد صــقر، بيروت، دار المعرفة، ص361.

وتتنوع المحنة في تجربة الفقيه فتأخذ صـــورا مختلفا من الأذية منها : العزل من المناصــــب أو المنع من توليتها، الإقامة الجبرية أو المنع من السفر ومخالطة الناس والتدريس، السجن وما يصاحبه من معاملة كالضرب والتعذيب، النفي عن البلاد، مصــادرة الأموال والممتلكات، تأليب العامة علي الفقيه والتشــهير به، حرق الكتب ومنع انتشــارها، التكفير والإتهام بالزندقة وتأليب باقي العلماء عليه، تلفيق القضايا وفبركتها.[152]

تلك النماذج دالة على أن تجربة الفقيه والعالم مع السلطان وصاحب السلطة **منذ البداية بعد الخلافة الراشدة وإلى عصر التدوين اتخذت طابع المحنة**، ولذا ظل علماء الأمة يتصدون لانحرافات السلطان، بين داعٍ للخروج عليه، وبين مقاوم له مقاومة سلمية، ويرفض الدخول في أعماله ووظائفه.

---

[152] انظر لقصص محنة الفقيه مع السلطان في هذه الضروب : محمد فتحي النادي ، اضطهاد العلماء –أسبابه وآثاره وواجب الأمة تجاههم، إسطنبول، منشورات منتدى العلماء، ط:01، 157 وما بعده، مشاري سعيد المطرفي، علماء صدعوا بالحق فسجنوا وعذبوا وقتلوا، الكويت، دار الظاهرية، ط:01، 2020.

الباب الثاني: نظريات وتجارب العلاقة بين الفقيه والسلطان في التجربة السياسية الإسلامية

تعددت السلطات في الدول القديمة والحديثة، فوُجدت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الإعلامية، كما تنوعت الكتابة عن هذه السلطات وأوجه التداخل بينها، إلا أننا نغفل عن السلطة المعرفية العلمية سواء الشعبية أو الرسمية منها وأدوارها في مقابل السلطة السياسية التنفيذية.

وبالتأمل في تراثنا السياسي نلحظ مناهج متعددة في هذه العلاقة بين السلطتين، وممكن أن نحصيها وفق مناهج ستة رتبتها حسب السياق الزمني لأصحابها؛ مما يعطي ملمحًا لمشهد تطور النظرية السياسية في مجال حدود العلاقات بين الفقهاء والسلاطين.

ونحن اليوم بحاجة لدراســـة هذا الإرث وهذه النظريات والتجارب، من أجل تعزيز الدور النافذ لرجال المعرفة والعلماء ومؤسساتهم اليوم في تنظيم شؤون الدولة وصناعة القرار وإدارة الحياة السياسية.

وسيعالج البحث من خلال ستة مباحث تمثل مسارات في العلاقة بين الفقيه والسلطان، من خلال تحليل هذه النماذج التي تمثل هذه التوجهات، وهذا خروجا من سياق زمني محدد أو فترة معينة من عمر تجربتنا السياسية الإسلامية، فكل شخصية سنبحثها تمثل تعبيرا عن توجه محدد في العلاقة بين السلطتين : العلمية والسياسية، أو فئة الفقهاء وفئة السلاطين، ويمكن أن نأخذ تجربة أي فقيه آخر برؤيته وزمانه ونصنفها في أحد التوجهات الستة المدروسة وهي :

1. منهج افتراض غياب السلطة السياسية وإحلال الفقهاء محل السلطان وهي فرضية خلو الزمان من الإمام، للجويني ، وهي رؤية تعبر عن المكانة المتقدمة للفقيه والسلطة المعرفية داخل جسم المجتمع والسلطة السياسية وأنها قد تكون سلطة احلالية تتمازج فيها الوظائف.
2. منهج غربة السلطة المعرفية في ظل فساد الزمان، واعتزال الفقيه للسلطان والدعوة لعدم الدخول عليه ورفض عطاياه من خلال تحليل مسيرة ورؤية الإمام الغزالي كنموذج لهذه العلاقة التباعدية
3. لمنهج الثوري التصادمي، ومواجهة الفقيه للسلطان من خلال تحليل ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث ضدالحجاج والسلطة الأموية

4. منهج شرعنة الفقيه لواقع السلطان السياسي من خلال نموذج فقهاء التغلب أو مدرسة الواقعية السياسية

5. منهج الطاعة السياسية للسلطان وترويج الفقيه لأدبيات السكون والاستقرار ونصوص الصبر، وهو منهج أسلمة منهج الكتاب الذي عرب الأدبيات الكسوية، وأخذت نموذج الإمام ابن قتيبة الدينوري.

6. منهج النصيحة السياسية للسلطان من خلال تحليل نموذج الإمام الماوردي وهو يعبر عن خط احتسابي من الفقيه نحو السلطة وهو خط تصالحي معها وقد يكون عبر الاستوزار من الفقيه والإصلاح من الداخل، وعبرت عنه كتابات آداب الملوك كنمط تأليفي ناصح للسلطان.

1.منهج افتراض غياب السلطة السياسية، وإحلال الفقهاء محل السلطان (فرضية خلو الزمان من الإمام للجويني نموذجًا)

1.1. إمام الحرمين أبي المعالي الجويني: ترجمة علمية

هو الإمام الكبير شيخ الشافعية شيخ الإسلام إمام الحرمين ركن الدين أبو المعالي عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، الشافعي (419 - 478 هـ/ 1028 - 1085 م).

وُلِد إمام الحرمين في بلدة جوين، وهي ناحيةٌ كبيرةٌ من نواحي نيسابور، رحل إلى الحجاز فأقام بمكة وظلَّ بها أربع سنوات يُدرِّس ويفتي ويُناظر ويؤم المصلِّين بالمسجد الحرام، حتى لقَّبه الناس بـ"إمام الحرمين" لعلمه واجتهاده وإمامته.

قام بالتدريس في "المدرسة النظامية" التي أنشأها له الوزير نظام الملك لتدريس المذهب السني، [153] وظلَّ الإمام الجويني يدرس بالمدرسة النظامية، فذاع صيته بين العلماء، وقصده الطلاب والدارسون من البلاد الأخرى.

[153] أسس الوزير نظام الملك المدارس النظامية لكي يجابه بها الجامع الأزهر في القاهرة الذي كان يعد مركزا فعالا وعلميا واعلاميا للمذهب الفاطمي الشيعي أنظر: نور الله الكسائي، خواجه نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية، **مقال**، مجلة الثقافة الإسلامية، دمشق، العدد 06، 1986، ص 91

اعتبره بعض الباحثين المؤسِّس الثاني للمذهب الأشعري، وكتب الشيخ علي جبر في كلية أصول الدين رسالة الأستاذيَّة له عن (إمام الحرمين باني الأشعرية الحديثة).[154]

بلغ عدد ما تحقَّق من نســـبته إليه أكثر من أربعين عنوانًا، منها ما هو موجودٌ وما هو مفقود، ونكتفي الآن بســـرد أشهرها سردًا مجرَّدًا، فمنها:

* في علوم أصول الفقه: التلخيص، والبرهان، والتحفة، والورقات.

* في علم الفقه: نهاية المطلب في دراية المذهب، ومختصر النهاية.

* في السياسة الشرعية: الغياثي (غياث الأمم في إلتياث الظلم).

* في علم الكلام: الشـــامل، والإرشـــاد، واللمع، وشـــفاء الغليل، والعقيدة النظامية (الرســـالة النّظامية فِي الأحكام الإسلامية).

وتُوفِّيَ وهو ابن تسع وخمسين سنة.[155]

1. 2. الممارسة السياسية لإمام الحرمين الجويني:

أولا: التحالف بين الفقيه والوزير

من المحطات المهمة في حياة الإمام الجويني والتي دفعته للتقارب مع الســـلطان ووزيره يومها نظام الملك، هي تعرضـــه للأذية في (محنة الأشـاعرة)، أو ما يسـمى أيضًـا (محنة الشـافعية)، وهي المحنة التي جعلته أيضـا يلازم الحرمين ويتسـمى بإمام الحرمين.

---

(154) كان أستاذا في كلية أصول الدين بالأزهر، ولم تطبع الرسالة، وأوردها عبد العظيم الديب في كتابه فقه إمام الحرمين، دار الوفاء، مصر، ص 10.

(155) نقل باختصار وتصرف من مقدمة تحقيق كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب للإمام الجويني، الذي خطَّه بيده محقق الكتاب وصانع فهارسه العلامة أ.د. عبد العظيم الديب، وتصدير الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، دار المنهاج، ط01، 2007م.

وهذه هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق وعظم خطبها وبلاؤها، وتولى رأسها الوزير عميد الملك الْكُنْدري[156] وقد حسَّن للسلطان طُغْرُلْ بك[157] التقدم بلعن الرافضة، فقبل فزاد عليها الأشعرية، ولعن الجميع،[158] وكان شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة والسباب للإمام الشافعي، فكره ذلك أئمة خُرَاسَانَ، منهم: الْإِمام أبو القاسم القشيري، والإمام الجويني، فخرجوا من خراسان هربا، وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت فترة حكمه ، يدرس، ويفتي، فلهذا لقب إمام الحرمين،[159] وبقي القشيري والفراتي مسجونين أكثر من شهر.[160] ولما تولى الحكم السلطان أَلْب أرسلان أسقط وزيره نظام الملك المحنة، وأرجع العلماء إلى بلدانهم وأكرمهم، وقربهم من مجلسه، وكان الوزير نظام الملك إذا دخل عليه الإمام المتصوف القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني، يقوم لهما ويجلسهما مكانه.[161]

وحالة التحالف بين وزير السلطان نظام الملك والفقهاء الناجين من الاضطهاد وعلى رأسهم الإمام الجويني الذي رآها فرصة للتغيير المباشر عبر السلطان ونفوذه بعدها، حيث عاش مراحل الاستضعاف، فكان جزءًا من ظاهرة (التصنيف للسلطان)[162] التي سبق بيانها، فكتب للوزير كتابين خالدين يعالجان قضايا الإصلاح في زمانهما، وهما في مجال العقيدة ومجال السياسية، فكتب في الاعتقاد كتابًا سماه باسم الوزير نظام الملك وهو (العقيدة النظامية في الأركان

(156) قيل إنه تاب من الوقيعة في الشافعي، انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط01، 1997، ج01، ص 190.

(157) بك : بمعنى الأمير، ونقلت المراجع هذه التسمية من غير تعريب لها.

(158) المصدر نفسه، ج08، ص858.

(159) المصدر نفسه، ج01، ص 190.

(160) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت عبد الفتاح الحلو، منشورات الحلبي، 1964، ج03، ص391. وكتب أبو القاسم القشيري عن فصولها برسالته: (شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة)، تحقيق محمد ذو الغنى، محمد إدريس، عمان، دار النور المبين.

(161) ابن الأثير، مرجع سابق، ج08، ص 858.

(162) انظر الباب الأول من البحث، ص45.

الإسـلامية)،[163] وكتابًا آخر في السـياسـية سماه (غياث الأمم في إلتياث الظُلَم) وذكر في مطلعه أنه كتبه للسـلطان وسماه بالغياثي نسبة لغياث الدولة نظام الملك. [164]

هذا السلوك العلمي من إمام الحرمين الجويني الذي كان ثمرة تقارب بين الفقيه والسلطان كان محل نقد حاد من شيخ الإسلام ابن تيمية،[165] كما كان من نتائجه بالمقابل جملة من الإصلاحات السلطانية في السياسة العامة من نظام الملك عملًا بتوجيهات إمام الحرمين، ويذكر الدكتور عبد العظيم الديب أن نظام الملك قد عمل بنصائح إمام الحرمين وتوجيهه فكان شـديدًا على أهل النحل الضـالة، والبدع الزائغة حتى دفع حياته ثمنًا لذلك، وقد قيل: إنه أول شـهيد اغتالته الباطنية ومن بعده صار الاغتيال سنتهم.[166]

ويجدر بالذكر أن الباحث في بحثه لترجمة إمام الحرمين الجويني لا يجد أي ممارسـة ميدانية له في السـياسـية والحكم، فلم يتولى –رحمه الله– أي منصب تنفيذي أو وزارة أو قضاء أو منصب فتيا رسمي، ولكنه تولى مناصب تعليمية في المدرسة النظامية بنيسابور التي أسسها الوزير نظام الملك وظل بها ثلاثين سنة مدرسًا ومشرفًا.[167]

---

[163] طبعت في القاهرة باسم " العقيدة النظامية " سنة 1948م بتصحيح الشيخ المحدث محمد زاهد الكوثري، ولها تحقيق آخر لـ د. أحمد حجازي السقا، وقد ترجمت إلى الألمانية عام 1958.

[164] لقب أيضـــا الوزير نظام الملك بقوام الدين وغياث الدولة وشمس الملة. انظر: أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب ، مكتبة إمام الحرمين، ط02، 1401هـ، ص13.

Abdülkerim Özaydın, "NİZÂMÜLMÜLK",*TDV İslâm Ansiklopedisi*,(Ankara:TDV Yayinlari, 2007), 33:194.

[165] جاء نقد حاد من ابن تيميّة إذ حشـرَ الجوينيَّ في زمرةٍ مِن أعلامٍ قد صـنعت بعضـاً من تآليفها على (عين السـلطان ولعينه)، إذ نقرأ في كتاب الاسـتقامة لابن تيمية قوله:"وتجد أئمة أهل العلم من أهل البدعة والفرقة من أهل الإيمان والنفاق يصـنفون لأهل السـيف والمال من الملوك والوزراء في ذلك ويتقربون إليهم بالتصنيف فيما يوافقهم كما صنف كتاب تحليل النبيذ لبعض الأمراء وهو الكرخي ....وكما صنف أبو المعالي النظامية والغياثي لنظام الملك وكما صـنف الرازي كتاب الملخص في الفلسـفة لوزير وقته زهير وكتابا في أحكام النجوم لملك وقته علاء الدين" .أنظر: تقي الدين ابن تيمية، كتاب الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة محمد بن سعود، ط:01، 1403هـ، ج01، ص43.

[166]عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، ص 117، وقد جمعت الباحثة Ayşe Atıcı في رسـالتها الأكاديمية للماجيسـتير قائمة من 40 أسما من رجال الدولة السلجوقية من وزراء وعلماء ومفكرين اغتالتهم الباطنية. أنظر:
"BÜYÜK SELÇUKLU İMPARATORLUĞU'NDA BÂTİNÎ HAREKETİ (1090-1157) ", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Genel TÜRK Tarihi, (2005).

[167] SELÇUKLULARDA BİLİM VE DÜŞÜNCE 02 Uluslararasi Selcuklu Medeniyeti Sempozyumu 19-21 İkim, Konya, Turkye: Servet Ofset Matbaa, Konya, 2013.

ثانيا: نظام الملك: الوزير المفكر : (ولد 408هـ، 1018م- توفي شهيدًا في 485هـ-1092م)

من أجل الفهم صحيح لظاهرة التقارب النموذجي للوزير نظام الملك مع إمام الحرمين الجويني، يجب فهم سيرة الوزير وطبيعة الرجل، فيصفه الإمام الذهبي بأنه: "الوزير الكبير نظام الملك وقوام الدين: عاقل، سائس، خبير، سعيد متدين، محتشم".[168]

ويذكر عنه ابن الأثير: "وأما أخباره: فإنه كان عالماً، ديناً، جواداً، عادلاً، حليماً، وأئمة المسلمين، واشتغل بمذهب الشافعي، ولزوم الصلوات ، وكانت له صلة بالله عظيمة".[169]

وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والعلماء، حيث يقضي معهم جُلّ نهاره، فقيل له: "إن هؤلاء شغلوك عن كثير من المصالح، فقال: هؤلاء جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلستهم على رأسي لما استكثرت ذلك، وكان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري وأبو المعالي الجويني قام لهم وأجلسهما معه في المقعد".[170]

فشخصية الوزير نظام الملك تتميز بثلاثة معالم :

- ❖ الصلاح: مما يجعلنا نفهم خطه الإصلاحي السياسي.
- ❖ القوة والذكاء: وهي ما مكنته أن يكون وزيرًا مطيلًا في المنصب نافذًا، فكان وزيرًا للسلطان الصالح ألب أرسلان ثم لابنه ملكشاه، كما مكنته من إيقاف فتنة الشافعية، وأيضا إعلاء أركان الدولة السلجوقية، "فمكث في الوزارة ثلاثين سنة ولم تكن وزارته وزارة فحسب بل فوق السلطنة".[171]
- ❖ التفكير: فالرجل مفكر سياسي نافذ، وله مصنفات شاهدة على عقليته منها كتابه (سياست نامه)،[172] وهو ما جعله يحترم العلم والعلماء فيقربهم من مجالسه كما فعل مع صديقه إمام الحرمين الجويني، كما كانت هذه

علي أجقو، المؤسسات التعليمية في العهد السلجوقي خلال القرن الخامس الهجري، ج01، ص 491

[168] شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، القاهرة، دار الحديث، ط01، 2006، ج14، ص144.

[169] ابن الأثير، مرجع سابق، ج08، ص357.

[170] ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث، ط01، 1988، ج12، ص137.

[171] السبكي، مرجع سابق، ج04، ص317.

[172] **سياست نامه:** ومعناها (سير الملك أو نصيحة الملك) لنظام الملك الطوسي وزير السلاجقة كتبه سنة 485 هـ لسلطانه ملكشاه، وجاء كتابه بعيدا عن الأطروحات الفلسفية السياسية، بل شكل مذكرات رجل دولة في السياسيات التي يجب اتباعها لتسلم الدولة والسلطان، ضمنه

الخلفية العلمية للرجل دافعًا له لصـــناعة نهضـــة علمية حاز الســــلاجقة شــــرفها من خلال بناء المدارس النظامية واستقطابها للعلماء الكبار.

ثالثا: كتاب السياسية الوحيد

رغم كثرة تصانيف إمام الحرمين الجويني حتى قيل عنه: أن ما كتبه لا يسعه سنوات عمره، ورغم قربه من الوزير والطبقة السياسية وأحداثها، لكنه صنف كتابًا وحيدًا مستقلا في مجال السياسية الشرعية، وكان فريدًا عجيبًا جمع فيه رؤيته ونظريته السياسية.

وعنوان الكتاب (غياث الأمم في إلتياث الظلم)، وكلمة غياث معناها: الإنقاذ، والالتياث هو: الحبس والمكث، فعنوان الكتاب: (إنقاذ الأمم في حين إتيان الظلمة)، وقد ظل الكتاب مخطوطًا ولم ينشر إلا بشكل متأخر.(173)

قد بحث إمام الحرمين النوازل المتعلقة بالسياسة الشرعية بمنهج فريد يتميز بخصائص، هي: ضوابط وقواعد وأصول لمن يبحث في نوازل السياسة الشرعية.

فقدّر نوازل فقهية وافترض وقوعها، وهي: تقدير خلو الزمان من الأئمة وولاة الأمة، وتقدير انقراض حملة الشريعة.وقد مهد للكلام على هذه النوازل بمباحث تتعلق بالإمامة والشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام، وهذه مباحث نجدها في كتب الســياســة الشــرعية الأخرى، ولكنه تعرض لها في مقدمة بحثه في النوازل، وقد انتهج في كتابه منهجاً فريداً في مناهج التأليف في السياسة الشرعية، فقسم كتابه إلى ثلاثة أركان:

أفضل النظم لحكم الولايات التي تتكون فيها الدولة، وتصريف الأمور، وسجل فيه أصول الحكم التي تؤدي إلى استقرار البلاد، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية، نشـــره واعتنى به أول مرة (Charles Henri Auguste Schefer) بباريس 1891م ثم توالت الأعمال عليه ترجمة وعناية، وكانت ترجمه للتركية (Mehemmed Şerif Çavdaroğlu) سـنة 1954 في اسـطنبول ، وللعربية ترجمه يوسـف حسـين بكرا عام 1987 بالدوحة . انظر: Abdülkerim Özaydın ,"NİZÂMÜLMÜLK", 33:194

(173) نشـــره وخدمه الشـــيخ عبد العظيم الديب، دار المنهاج الســـعودية، وهذبه محمد أحمد الراشـــد بعنوان (الفقه اللاهب)، دار المحراب، سويسرا،2002.

الركن الأول: بحث فيه نصـــب الإمام، وحكمه، والجهات التي تعين الإمام، وصـــفات الإمام، وأهل الحل والعقد، والطوارئ التي توجب خلع الإمام، وإمامة المفضول، وفي نصب إمامين، وتفصيل حقوق الأئمة والولاة.

والركن الثاني: بحث فيه تقدير خلو الزمان من الأئمة وولاة الأمّة من الساسة، وفيه بحث تصور انخرام الصفات المرعية جملة وتفصيلاً من الإمام، وفي استيلاء مستول مستظهرٍ بطَوْلٍ وشوكةٍ وصَوْلٍ، وفي شغور الدهر جملة عن والٍ بنفسه أو متول بتولية غيره.

وفي الركن الثالث: بحث في خلو الزمان من المجتهدين ونقلة المذاهب وأصول الشريعة.

أما عن غرض تصنيف الكتاب فيقول مؤلفه: بأنه جمع أحكام الإمامة ليكون هاديًا ومرشدًا لنظام الملك الذي كان يتولى زمام الأمور يومها، لكن الجويني لم يقتصر على أحكام الإمامة فقط، بل صرح أنها ليست المقصودة والمعمودة من الكتاب.

فقد كرر ثلاث مرات في أقل من مائة صـفحة من كتابه أن مقصـوده من الكتاب أمران، هما: "أحدهما: بيان أحكام الله عند خلو الزمن من الأئمة، والثاني: إيضـــاح متعلق العباد عند عزو البلاد عن المفتين المســـتجمعين لشـــرائط الاجتهاد" ثم يقول: "وما عدا هذين المقصودين -أي أحكام الإمامة بالباب الأول- في حكم المقدمات".(174)

ولهذا كان الكتاب مرجعًا في فقه الإمامة اســـتفاد منه من أتى بعده من أعلام الفقه الســـياســـي، فقد أتى الجويني بنظريات جديدة منها: (نظرية الشوكة والعصبة) التي أخذها منه ابن خلدون، كما كان الكتاب أيضا يؤصل لمسائل السياسية الشرعية المتوقعة (فقه المستقبل الافتراضي).

وعن أهمية هذا السِـــفْر الوحيد يقول د. عبد العظيم الديب عن كتاب إمام الحرمين: "يقدم المنهاج الذي تغاث به الأمم عندما تحيط بها الظلمات، أي عندما يخلو الزمان من إمام ومن مُفْتٍ ومن حملة الشريعة وعلمائها".(175)

وقـال الأسـتاذ محمـد أحمـد الراشـد: "الغيـاثي مدونـة فقهيـة عاليـة المسـتوى، غنيـة بالمنطـق الأصـولي الرصـين، والحجـاج، والجـدل الحسـن، وقـد أجـاد الجـويني خـلال ذلـك عـرض مـدارك الاجتهـاد الـتي تسـتند إليهـا

(174) الجويني، الغياثي، ص 108.

(175) عبد العظيم الديب، مقدمة تحقيق غياث الأمم ص60.

الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية... وإن مذهب الجويني السياسي والدعوي الذي أورده في الغياثي هو أقرب مذاهب الفقهاء إلى الفكر السياسي المعاصر".[176]

ونحن أمام السفر العظيم الغياثي، بيد أنه تجدر الإشارة إلى أن الإمام بث تراثه السياسي وأفكاره في مختلف المصنفات الكلامية والأصولية، فكانت مضان السياسة الشرعية أوسع من كتاب الغياثي، فكتاب (نهاية المطلب) يشتمل على ما يقرب من أربعين مسألة صرح الجويني باندراجها ضمن الإيالات الكبرى، وكانت امتداد لما دونه في الغياثي، وأنه لولا تمام كتاب الغياثي لكان قد ألحقها به، ومن مضان السياسة الشرعية كذلك مباحث الإمامة التي أوردها في كتبه الكلامية، ورغم أنها ليست مباحث كلامية في وضعها إلا أن أئمة أهل السنة أدرجوها في معرض ردهم عن الإمامية، ثم إنه في العقيدة النظامية قال بأنه كان " قد وعد بأن يذكر فصولا في الإمامة، ثم بدا لي أن أفرد للمجلس السامي كتابا في الإمامة"[177] وقد أوفى بوعده هذا بتصنيفه الغياثي، كما أنه وعد بأن يكتب كتابا في خلافات الصحابة فور انتهائه من كتاب الغياثي بحيث يستخرج فيه أحكام الإيالات ويمزجها بمجاري أيام الخلفاء.[178]

1. 3. نظرية الغياثي: الأزمة الافتراضية وعلاج شغور السلطة

أسس الإمام الجويني في كتابه الغياثي لمنهج وفقه التوقع والإستشراف في السياسية الشرعية، وهو مختلف عن فقه المآلات الذي بحث فيه الفقهاء عبر مختلف مصنفاتهم، ففقه المآلات يتعلق بعواقب الأفعال أو ما تفضي إليه من أحوال، أما فقه الاستشراف فهو يتعلق بالاستعداد لهواجم الزمان كما عبر عنه الإمام الجويني، فكلاهما يتعلقان بالمستقبل، غير أن الأول هو الامتداد القريب للفعل الواقع، والثاني هو الامتداد البعيد له،[179] وأظهر الأمثلة على فقه التوقع والاستشراف عند الجويني مما له صلة بدراستنا توقعه انقراض الزمان من إمام جامع وسلطة سياسية تدير حياة الناس، واقتراحه لعلاج لهذا التوقع.

---

(176) محمد أحمد الراشد، مرجع سابق، ص07.

177 الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، 1992، ص276.

178 محمود نمر محمد النفار، ***أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي – الإمام الجويني نموذجا–***، رسالة دكتوراه، قسم الفقه الإسلامي ، جامعة نجم الدين أربكان قونية ، تركيا، 2021، ص47.

179 المرجع نفسه، ص354.

أولا: الوضع السياسي والاجتماعي لبيئة نظرية الجويني:

كان العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري يعيش حالة من الفوضى والانقسام السياسي مع ظهور الدولة البويهية في فارس، و الدولة الفاطمية بمصر، ودول ملوك الطوائف بالأندلس، كما انتشرت الدعوة الباطنية وتغلغلت بالعالم الإسلامي، وقد كانت تترصد بالخلافة العباسية، وعبّر عن هدفهم نظام الملك بقوله: "وفي حقيقة أمرهم من هؤلاء القوم أنهم يديرون شؤونهم سرًا ويعملون للإطاحة بالخلافة العباسية"، "يبيتون الشر لهذه المملكة من وراء حجاب، ويسعون إلى إفساد الدين، كلهم آذان صاغية تنتظر نداء القيام ضد الدولة، وأعين ساهرة ترتقب إشارة الخروج عليها"، "وأنهم يسعون للإطاحة بأمة محمد"،[180] وقد قامت الحركة الباطنية بحملة اغتيالات كبيرة لقادة الفكر والعلم والفقه السياسي، وكان منهم الوزير نظام الملك نفسه الموجه لملك السلاجقة وسلطانه ألب أرسلان.

كما كان الوضع الديني الشعبي في حالة تراجع عبر عنه الإمام القُشيري وهو معاصر للجويني "وارتحل عن القلوب حرمة الشرعية" [181] وكان الوضع الاقتصادي في أزمة وصفها ابن الأثير :"وعدم القوت حتى أكل الناس بعضهم بعضًا ...وغلت الأسعار جدًا ببغداد وغيرها "[182] ووصف الجويني الوضع العام بأنه "قد عَمَّ من الولاة جَوْرُهَا وَاشْتِطَاطُهَا، وزال تَصَوُّن العلماء وَاحْتِيَاطُهَا... وَانْسَلَّ عن لِجَامِ التقوى رءوس الملة وأوساطها، وَكثر انتماء القرى إلى الظلم وَاخْتِلَاطُهَا".[183]

ومن هذه البيئة نجد أن الإمام الجويني ربط بين فقه السياسة الشرعية لديه بواقعه المعاش المتأزم، ولهذا أفرد الكتاب بعنوان (غياث الأمم في إلتياث الظلم)، فهذا العنوان دل على أن الجويني كان يريد معالجة وضع واقع ومتوقع أوشك على الحدوث وفق رؤية استشرافية قريبة، لأنه رأى أن: "خطة الإسلام شاغرة، وأفواه الخطوب إليها فاغرة"[184] ورأى الأزمات تحيط وتهدد دول الخلافة المهددة بالزوال، وقد مثّل موضوع الإمامة الجزء الأكبر من كتاب الغياثي وهذا أمر له دلالته، إذ كان وضع الخلافة مهددًا من الداخل والخارج على حد سواء، فوضع الجويني كتابه ليبين أهمية منصب الخلافة وكيفية إدارة الدولة وفقًا لمنهج الشريعة بعدها.

---

(180) نظام الملك، سياسات نامة، ص 102، 202،272 .

(181) أبو القاسم القشري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ت عبد الحليم محمود، دمشق، دار الخير، ط01، 2003، ص07.

(182) ابن الأثير، مرجع سابق، ج 08، ص75.

(183) الجويني، الغياثي، ص17

(184) المصدر نفسه ، ص14.

كما كتب كتاب العقيدة النظامية للسلطان ليلزم الناس العقائد الصحيحة، فهو يرى أن من مهمة الدولة حماية عقائد الناس أمام موجات الباطنية، وقد صرح معبراً عن أهمية التيقظ للفتنة العقدية:

"ومما أنهيه إلى صـــدر العالم بعد تمهيد الاطلاع على أخبار البقاع والأصـــقاع فتنة هاجمة في الدين، ولو لم تتدارك، لَتَقَاذَفَتْ إلى معظم المسلمين، ولتفاقمت غَائلَتُها، وَأَعْضَلَتْ واقعتها وهي من أعظم الطوام على العوام".(185)

ثانيا: أزمة الشرعية السياسية

وفي زمن الماوردي وأبي يعلى والجويني في القرن الخامس الهجري ظهرت السلطنات المتغلبة وتضاءل نفوذ الخلافة، وشعر الجميع بتفاقم أزمة الشـــرعية، ولذا أراد الماوردي في (الأحكام الســـلطانية) حلها عن طريق التوكيل أو التفويض من جانب الخليفة للسلطان، فتحدث مسهبًا في كل كتبه السياسية وغير السياسية عن الخلافة وبَحَثَ شروط الخليفة، كما ذكر في كتاب (أدب الدنيا والدين)(186) أدب السـياسـية وأدب الشـرعية، فالأول خاص بالسـلاطين والثاني خاص بالفقهاء في العبادات والقضاء، ونراه في هذا الطرح لم يورد موقع ومهام الخلفاء، وهي إشارة إلى تقلص أدوارهم.

وكان الجويني أكثر صراحة عندما تنبأ بتضاؤل شأن الخلافة، " فتجنب التقييمات العميقة والشاملة للأوضاع اللازمة للخلافة وتطرق إلى القضـية الأسـاسـية برمتها وهي قضـية مؤسـسـة الخلافة ووجودها"187، وبدأ يعالج فرضـية غياب مؤسسة الخلافة والعلاج المطلوب لحالة الشغور السياسي.

ورغم أن إمام الحرمين الجويني كان يرى أن الخليفة العباسي في وضع لا حول له ولا قوة له خلال حياته ، وكان خارج السلطة، وأن المواقف الإيجابية التي ظهرت مع السلاجقة من أجل الخلافة كانت فعالة للغاية في تنفيذ المهام الضرورية" لكنه لم يجرؤ على أن يعهد الأمر إلى ســلاطين الســلاجقة أو وزيرهم نظام الملك، و"كان نظام الملك هو المســؤول الأكثر قيمة في تلك الفترة الزمنية والشـخص الوحيد المسـتحق للقيادة"188 لافتقار هذا الحل إلى الشـرعية التاريخية،

---

(185) المصدر نفسه، ص 174.

(186) انظر أبو الحســـن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد كريم راجح، بيروت، دار إقرأ، ط04، 1985، باب أدب الدين، وباب أدب الدنيا، وباب ما يجب أن يكون عليه العلماء.

(187) Özgür KAVAK, İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i , *Dîvân Disiplinlerararasi Çalişmalar Dergisi*, 16 , (2011/2), s62.

(188) Özgür KAVAK, İki Âlim, İki Halife Adayı, s63.

ولذلك اعتقد بحل المشكلة عبر زيادة نفوذ سلطة الفقهاء، بمعنى أنه يمكن لهم أن يهبوا النظام السياسي الجديد شرعية مقوية، أو يحلوا محلهم باعتبارهم أولياء أمور الدين.

غير أنه يجدر تسجيل ملاحظة وهي أن الجويني كان فقيه مبكرا في طرق باب البحث عن شرط القرشية في الخليفة، وشكك في تواتر الحديث الوارد في ذلك ، ثم رجع ليعتبره مكرمة لآل البيت، وكما قال المحقق عبد العظيم ديب:" نحن نسجل لإمام الحرمين عدم ارتياحه لهذا الشرط"[189] وهذا طبعا يخدم السلطة السلجوقية الغير القرشية بشكل أو آخر، فهو لا يجعل منهم الخلافة، ولكن يعطيهم دفعة معنوية في ممارسة مهام الخلافة والتمثل بمخيالها.

ثالثا:سلطة الفقيه عند الإمام الجويني

كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تقوم على اختصاصات وتمايز، فالإمام يختص بالشأن السياسي، على حد قول الجويني: "لا يختص به-أي السلطان- إلا ما يتعلق بالسياسية"، [(190)] ويوجب على الوزير نظام الملك الحاكم يومها أن يراجع العلماء فيقول: " ومما ألقيه إلى المجلس السامي :وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسـلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسـادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصـابيح الدجى، **وهم على الحقيقة أصـحاب الأمر اسـتحقاقا**، وذو النَّجْدَةِ مأمورون بِارْتِسَـامِ مَرَاسِمِهِمْ، وَاقْتِصَـاص أَوَامِرهِمْ وَالانكِفَافِ عن مَزَاجِرِهِمْ"،[(191)] فإذا كان الإمام ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية، فإن الفقهاء ورثوا السلطة التشريعية وحدهم.

---

[189] يقول الجويني معلقا على حديث " الأئمة من قريش" بقوله: "فمنها النسب، فالشرط أن الإمام قرشي، ولم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو، وليس ممن يعتبر خلافه ووفاته، وقد نقل الرواة عن النبي صـلى الله عليه وسـلم أنه قال الأئمة من قريش وذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض، المقطوع بثبوته، من حيث أن الأمة تقبلته بالقبول.

ثم يقول الجويني: وهذا مسلك لا أؤثره، فإن نقلة هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر، والذي يوضح الحق في ذلك، أننا لا نجد من أنفسنا ثلج الصدور، واليقين المبتوت، بصدر هذا من فلق في رسول الله صلى الله عليه وسلم،كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد فإذا لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة.

والوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك: أن الماضين ما زالوا بايحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوق قط أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الآماد، وتطاول الأزمان، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً لطلبه ذوو النجدة والبأس" انظر: الجويني، الغياثي، ص80.

(190) الجويني، الغياثي، ص 90.

(191) المصدر نفسه، ص 380.

ويفصل الجويني في دور العلماء ومكانة رأيهم أمام رأي الإمام في حالتين:

أن يكون الإمام مجتهدًا: فحينها تكون الاستنارة برأي العلماء أمرًا لا غنى عنه من أجل الاستضاءة والاستفادة، فإن كان رأي الحاكم المجتهد مصيبًا؛ فإن رأي المجموع هو الأقرب للسداد والصواب.

أمّا إذا كان الإمام غير مستوفٍ لشروط الإمامة فيجب عليه مراجعة العلماء: "ومن الأسرار في ذلك أنه إذا وجد في الزمان كاف ذو شهامة، ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد اسْتَظْهَرَ بالعدد والأنصار، فهو الوالي وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، لكن يتحتم عليه ألا يبت أمرا دون مراجعة العلماء".[192]

والفرق بينه وبين من لم يحقق شرط الاجتهاد هو الفرق بين المتبع المطيع، والمراجع المشاور وهو فرقٌ كبيرٌ بلا شك.[193]

كما أعطى الجويني العلماء سلطة تعيين وعزل السلطان، عندما جعلهم من أهل الحل والعقد ممن يختارون الإمام السياسي فقال: " فالفاضل، الفطن، المطلع على مراتب الأئمة، البصير بِالْإِيَالَاتِ وَالسِّيَاسَاتِ ، ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه في تخير الإمام ".[194]

لكن من هو العالم الذي له دخل في الشأن السياسي؟

لا بدّ أن نشير أن الإمام الجويني وضح لنا صفات العلماء الفقهاء أصحاب السلطة النافذة ممن لهم الأدوار الاستشارية والرقابية المقررة والرأي السياسي المسموع، فوصفهم بـــ "الأفاضل المستقلون، الذين حَنَّكَتْهُمُ التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية"[195]

فيمثل علماء الدين الذين قصدهم الإمام الجويني رجال الفقه القانوني والدستوري في عصرنا، فلهم الرأي الذي يسمع ويتبع في شرعية تصرفات الحاكم وأحكامه، وبلغة العصر في دستورية القوانين، فهم أهل الحل والعقد، وإليهم فصل الخطاب في كل ما يتصل بالتشريع.[196]

---

(192) المصدر نفسه، ص 392.

(193) عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، ص499.

(194) الجويني، الغياثي، ص65.

(195) المصدر نفسه، ص 64.

(196) عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، ص 501.

فلقد كان الفقهاء في تجربتنا السياسية لا يمثلون الشق التعليمي بالمجتمع فقط ، ولا الدور الإرشادي الأخلاقي من خلال ممارسة الحسبة وحراسة القيم فحسب، بل "كان المفتي خبيرا قانونيا خاصا مسؤولا بصفة أخلاقية وقانونية تجاه المجتمع الذي عاش فيه وليس تجاه الحاكم ومصالحه"[197] ونتيجة هذه المهمة كان الكثير من الفقهاء يمارسون الدور الرقابي التشريعي ويفحصون مدى تطابقه مع الشريعة، فكان "قانون المحكمة الإسلامية كهيئة قانونية تحت السلطة الكاملة للخبراء القانونيين وهم : المفتون والفقهاء الذين كانوا متضلعين من الشريعة ومنشغلين بها ومندمجين في مجتمعاتهم".[198]

رابعا: نظرية الإحلال: علاج شغور السلطة السياسية وخلو الزمان من الإمام السياسي

قسّم الجويني كتابه الغياثي إلى أركان ثلاثة:

1- القول في الإمامة وما يليق بها من الأبواب (وهو الوضع المثالي).

2- في تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمة (الفوضى السياسية).

3- في تقدير انقراض حملة الشريعة (الفوضى العلمية).

فتعرض الإمام الجويني لحالة الشغور السياسي ودخول الأمة في حالة الفوضى، وبيَّن أن درجات الفوضى هي:

1- غياب الإمام (الخليفة) وانتقال الولاية للأمراء (السلاطين).

2- غياب الأمراء (السلاطين)، وانتقال الولاية للعلماء.

3- غياب العلماء والأمراء، وانتقال الولاية لجماعة المسلمين وأهل الرأي والعقلاء من المسلمين.

وقد بيّن الإمام الجويني خطورة غياب السلطان واصفًا الفوضى الناتجة عن ذلك: "ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع .... لملك الأرذلون سراة الناس، وفُضّت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، ونشبت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت

---

(197) وائل الحلاق، الدولة المستحيلة –الإسلام والسياسة والمأزق الحداثي–، ترجمة عمرو عثمان، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط:05، 2015، ص114.

(198) المرجع نفسه، ص115.

الجماعات"، [199]فنجد أن الإمام الجويني بيَّن وأسـهب في بيان مآلات الفوضـى على الدولة والمجتمع المسـلم، والاقتصاد والأنفس والأمن.

ومما يعنينا في بحثنا هذا دراسة علاج الإمام الجويني لحالة شغور السلطة السياسية وكيف يسدها الفقهاء بسلطتهم، فيفترض الإمام الجويني حالة شغور السلطة السياسية، وعبر عنه بخلو الزمان عن الإمام "ثُمَّ أُقَدِّرُ شُغُورَ الْحِينِ عَنْ حُماة الدِّين، وَوُلاة الْمسـلمين"،[200] فإن السـلطة العلمية تحل محلها وتقوم بوظائفها، ويسـد الفقيه دور السـلطان"وصـار علماء البلاد ولاة العباد " [201]، وهذه مكانة متقدمة قدمها الجويني لدور الفقيه السياسي، وانتقاله من مرحلة التوجيه والإرشاد (الدور الرقابي) إلى (الدور التنفيذي).

فإذا كانت الدولة تمر بفراغ سـياسـي فهو يُقدم العلماء، "فلو خلا الزمان عن السـلطان فَحَقٌّ عَلَى قُطَّانِ كل بلدة، وسـكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى، من يلتزمون امتثال إشـاراته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره".[202] واقترح الجويني خطة إدارة الشـغور المتوقع؛ فقد وجَّه الخطاب للعلماء عند وجودهم وجعلهم أئمة الناس، و

وجه الكلام للمسـلمين أن يلتفوا حول كبرائهم وأهل الرأي منهم، ويلتزمون بطاعتهم، وينزلون على رأيهم فقال: "فإذا شغر الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء... وصار علماء البلاد ولاة العباد"[203]

وهنا ذكر الجويني أن على العلماء أن يتقدموا لتحمل الأمانة، وإدارة شـؤون الدولة الإسـلامية، وإقامة فروض الكفايات، وأن حقوق الخليفة تصبح حقًّا للعلماء، وأنه يجب على المسـلمين بذل حقوق الإمام إلى العلماء، وأهمها بذل السمع والطاعة، والأموال.

ويجب على العقلاء في الأمة أن يساعدوا العلماء في إقامة فروض الكفايات بأموالهم وجهدهم، وأن يبذلوا لهم النصح والشـورى، ومن هذه الفروض: تزويج الأيامى وكفالة الأيتام والوصـاية عليهم، وجمع وتوزيع الزكوات، والغنائم والخراج،

---

(199) الجويني، الغياثي ص28.

(200) المصدر نفسه، ص16.

(201) المصدر نفسه، ص 391.

(202) المصدر نفسه ، ص387.

(203) المصدر نفسه، ص391.

وغير ذلك من أموال بيت المال، وتكليف ذوي الكفاية بتجهيز الجيوش والدفاع عن الأمة، بل وإقامة جهاد الطلب إن أمكن، والســـمع والطاعة من الرعية في النداء للجهاد (التجنيد النظامي في عصـــرنا)، وإقامة الجُمع والجماعات، وحماية الصـناعات والحرف، والمهن وأهلها، وإقامة ولايات القضـاء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشـر الأمن في البلاد.

وفي حالة غياب العلماء (كما بالباب الثالث من الكتاب) وجَّه الخطاب التكليفي للعقلاء والكبراء بأن يتحملوا مسؤولياتهم الشرعية في إقامة فروض الكفايات وجمع الناس.

خامسا: مبررات افتراض الجويني

يبدو أن الذي دفع الجويني إلى افتراض هذه الفروض أمران: [204]

أولًا: النصوص الشرعية التي يفهم منها ذهاب أصول الشريعة مستقبلاً كقوله ﷺ : "إن بين يدي الساعة لأياما، ينزل فيها الجهل، ويرفع فيها العلن، ويكثر فيها الهرج، والهرج : القتل". [205]

ثانيًا: الواقع السياسي الذي كان يعيشة الجويني بآلامه وآماله ومستقبل دولة الإسلام الذي كان يتوقعه بنظره الثاقب وبعد حدسه.

والسـؤال الذي يسـتدعي نفسـه في هذا السـياق هو: لماذا افترض الجويني هذه الفروض؟ وأظهر الجواب أن يقال: إن الجويني افترضـها بناء على واقع عصـره ونظرته لمستقبل دولة الإسـلام، إذ كان يرى أن اندراس الشريعة وسقوط الدولة غير مستبعد، وإن لم يكن واقعًا في عصره، فهي فروض متوقعة مستقبلًا، فلم تكن فروضًا نظرية بحتة، بل مؤسسة على واقع الأمة.[206]

خلاصة الباحث:

يرى الباحث على الجملة بأن العلاقة بين الفقيه والسـلطان في فقه السـياسـة الشـرعية عند الإمام الجويني تنقسـم إلى شـقين: **واقعية قائمة على نفوذ واسـع للفقيه، وافتراضـية قائمة على سـد الفراغ والشـغور الذي ممكن أن يتركه**

---

[204] عمر أنور الزبداني، السـياسـة الشـرعية –الجويني نموذجا–، من منشـورات وزارة الاوقاف القطرية، سـلسـلة كتاب الأمة، العدد 144، ط01، 2011، ص 55.

[205] أخرجه البخاري، باب ظهور الفتن، رقم: 7064.

[206] الزبداني، المرجع السابق، ص 52.

غياب السلطان، وللفقيه مكانة متقدمة عبر سلطته في مواجهة سلطة السلطان السياسية، ويناط بها أمور كثيرة بدءًا باختيار من يتولى أمر المسلمين بصفتهم مركب مهم من أهل الحل والعقد، مرورًا بدورهم في تقديم الشورى وممارسة الدور الرقابي، سواء أكان السلطان صاحب اجتهاد شرعي، أو دون ذلك منزلة، ووصولًا إلى مرتبة الإحلال حال خلو الزمان من السلطة السياسية، فيحل الفقيه محل السلطان ويقوم بأمر المسلمين.

عمومًا فإن سلطة الفقيه في جميع الأحوال متقدمة بوجود السلطان، مهما كانت صفاته أو بغيابه " عالم الزمان كنبي الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي ".[(207)]

هذه الرؤية لدى الجويني امتدت في الرؤية الفقهية بعده، ففي مصادر الفقه المالكي يردون الأمور في الإجراءات الشرعية عند فقدان القاضي إلى جماعة المسلمين، كما في صاحب المختصر للشيخ خليل: " ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي، وإلا فلجماعة المسلمين"[(208)] ، ثم إن الفقيه الإصلاحي الجزائري أبي يعلى الزواوي لما شاهد فساد القضاء في بلاده وقت الاحتلال الفرنسي وسقوط دولة الخلافة أصل برسالة مستقلة لهذا المبدأ "الرجوع لجماعة المسلمين" لأنها " أخر منزع بقي في قوس أهل الإسلام بعد سقوط الخلافة وتوقفها وفقدان شروط القضاء"[(209)] وهي رؤية جوينية .

وكذا بعد إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924م تداعى الفقهاء لعقد المؤتمرات في بحث مصير الخلافة، فكان مؤتمر هيئة كبار العلماء في مصر مايو 1926م والذي اعتبرها معضلة ولم يستطع البت في أمرها وحكم بالتأجيل وزيادة البحث، ثم جاء بعده مؤتمر مكة للخلافة، وعلى نهج الجويني كان الإمام رشيد رضا يتصدر لعلاج هذه النازلة، فطرح تأسيس مشروع (حزب الإصلاح الإسلامي) الذي يضم من يجمع من الرجال من يحملون صفة "فهم فقه الدين وحكم الشرع وكنه الحضارة" ثم يشتغلون بخطة اقترحها تفضي إلى انتخاب حر لواحد من أعضائه من أهل الاختيار، ثم يبايع من أهل الحل والعقد"،[(210)] وبعد احتلال مدينة القدس من طرف الصهاينة المحتلين في 05-06-1967م تنادى جمع من العلماء لتأسيس (الهيئة الإسلامية العليا ببيت المقدس) لإدارة الشؤون الدينية وما أمكن من الشؤون المدنية كالتعليم والأوقاف وشؤون الزواج وفض النزاعات بين الأهالي،[(211)] مستندين لرؤية فقهية وهي إقرار رسول الله صلى

---

(207) الجويني، الغياثي، ص 380.

208 محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ج04، ص155.

(209) أبي يعلى الزواوي، جماعة المسلمين، مطبعة الإرادة، 1947، ص 02.

(210) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ط:01، 1936، ص335.

(211) البيان التأسيسي منشور في مجلة صوت الهيئة، العدد 01، ص03.

الله عليه وسلم لفعل خالد بن الوليد لما تأمر الجيش في غزوة مؤتة عام 08 هـــ لما استشهد القادة الثلاث[212]، ومن الواقعة أخذ الفقهاء "جواز التأمير بغير مؤمر" كما قال الإمام العيني، وقال الطحاوي: "هذا أصــل يؤخذ منه على أن المســلمين يقدمون رجلا إذا غاب الإمام ليقوم مقامه إلى أن يحضــر"[213]، وقول الكمال ابن الهمام صــاحب فتح القدير ما نصه:" إذا لم يكن سلطان ولا أئمة كما في بعض بلاد المسلمين إذا غلب عليهم الكفار، فيجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا عليهم، وكذا ينصبوا لهم إماما يصلي بهم الجمعة".[214]

ولعل هذه الرؤية الاضـطرارية قد لا يسـهل تجسـدها بسـهولة، فإدارة شـؤون الناس تحتاج لخبرة في التسـيير قد لا تتأتى للكثيرين، ومن طرائف وقائع التاريخ ما حدث بدمشــق خلال أواخر الدولة العثمانية، عندما كثرت شـكاوى العلماء والناس ضد قوى العسكر وبطشهم، وواجهوا الوالي أسعد باشا (ت 1757م) بالنقد الحاد، فما كان من الأخير إلا أن طلب منهم اسـتلام السـلطة وإدارة المدينة خلال فترة غيابه للحج، ولكن عندما جلســوا للحكم والإدارة راســلوه للعودة، وأبلغوه أنهم غير قادرين على إدارة شؤون الناس متعللين بأنهم "أناس علماء ومدرسون وصنعتنا مطالعة الكتب وقراءتها" [215]

عموما: المقصد من فكرة الإمام الجويني هنا أن ينقل نظام الحكم من الفردانية المطلقة إلى المؤسساتية الرقابية، فيشاور العلماء حال كون الحكام مجتهدين، ويطيعهم حال كونهم غير مجتهدين، وإن غاب حلَّ العلماء بسلطتهم محله في إدارة الناس، وهذا ما توصلت إليه الأنظمة الدستورية اليوم، حيث تقرر أنه حال غياب رأس السلطة، فإن المجلس الدستوري يحل محله في إدارة المرحلة الانتقالية وتسـيير أمور الناس حتى تنظيم سـلطة سـياسـية جديدة، كما نسـجل أن الجويني بممارسته السياسية العملية والتنظيرية كما يمكن فهمه من جهوده وتجربته،" كان من العلماء الذين ينخرطون بمؤهلاتهم في الحياة السـياسـية ويحاولون إدارة هذه الحياة والواقع في إطار مبادئ الشـريعة الإسـلامية، وهي إحدى أهم وظائف العلماء بالنسبة للمسلمين، وهي ضمان توافق "الحياة المعيشية" مع روح تشريع الإسلام وأحكامه".

---

[212] محمد الخضري بك، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، بيروت، دار ابن حزم، 2010، ص140.

[213] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج07، ص391.

[214] الكمال بن همام الحنفي، فتح القدير – شرح كتاب الهداية في شرح البداية في الفقه الحنفي للبرهان المرغيناني –، مصر، مطبعة مصطفى البابي، 1970، ج05، ص05.

[215] بيري أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، بيروت: مؤسسة الأبحاث، 1983، ص14.

2.نهج غربة السلطة المعرفية في ظل فساد الزمان، واعتزال العلماء للسلطان (الإمام الغزالي نموذجًا)

2. 1. الترجمة السياسية للإمام الغزالي

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الملقب بالإمام وحجة الإسلام (450-505هـ/ 1055-1111م)، أشهر من أن يُعرّف، ولقد كتب الكثير من الدارسين العرب قديماً وحديثاً فضلاً عن المستشرقين عن حياته العلمية ورحلاته وتقلباته الفكرية، ونقده للأفكار والفلسفات ودفاعه عن علم الكلام الأشعري، وتبنيه للطريق الصوفي أواخر حياته،(216) ولا أظن أحدًا من الدارسين في الفكر الإسلامي على اختلاف مناهجه، لم يطلع أو يمر على مؤلفات الغزالي العديدة والمهمة، ولاسيما كتابه إحياء علوم الدين المتعدد الأجزاء.

ولد حجة الإسلام في طوس، ودرس في نيسابور على يد الإمام أبي المعالي الجويني، ثم دخل الحياة العامة في خدمة الوزير نظام الملك، واشتغل في القطاع التعليمي ولم يتولَّ مناصب تنفيذية أو قضائية أو إفتائية رسمية؛ ولعله تأثر بنهج شيخه أبي المعالي الجويني، فدرّس مثله في المدرسة النظامية ببغداد، وكان لاستشهاد مؤسس المدارس الوزير نظام الملك على يد خصوم الغزالي من الباطنية تأثير في نفسيته، فترك بغداد في عام 488هـ/1095م وسافر إلى دمشق ثم مكة

(216) لمعرفة تفصيلات حياته وشيوخه وتلامذته وعلاقته بنظام الملك السلجوقي وتدريسه في المدرسة النظامية، المراجع الآتية:

1. الذهبي، سير أعلام النبلاء.
2. سليمان دنيا: الحقيقة عند الغزالي، القاهرة.
3. عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دمشق 1962.
4. المستشرق البارون كاراديفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت.
5. Sabri Orman, ***Gazâli :Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi***, (Istanbul**:** İnsan Yayınları,2013).

أما بصدد تطور منحناه الروحي، فيراجع كتابه الموسوم (المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال)، وهذا الكتاب ينقد فيه الغزالي الفلسفة وعلم الكلام والإسماعيلية و الباطنية، وهو من كتبه التي تحكي سيرته العلمية وتحولاته، ولهذا الكتاب أكثر من طبعة، منها تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ، وتحقيق الشيخ عبد الحليم محمود.

للقيام بمناسك الحج ثم القدس والخليل والإسكندرية ليستقر بمسقط رأسه طوس،[217] فكان فقيهًا جوالًا متنقلًا، وفي عام 1105م زمن الوزير السلجوقي فخر الملك كُلف بالتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، فاغتالت الباطنية الوزير مجددًا، فانسحب الغزالي إلى طوس معتزلًا، حيثُ توفاه الله عام 505هـ/1111م.

كان –رحمه الله– ذا مناهج متعددة، ففي كتاباته تراه يتنقل من منهج إلى منهج؛ فمن المنهج السياسي إلى المنهج الوعظي، إلى المنهج الفقهي الأصولي، ثم إلى المنهج المقاصدي، كل ذلك أكسبه بصيرة حادة، وبُعد نظر قلّما تجده عند كثير من العلماء.

ويعلق الفيلسوف ابن رشد في كتابه فصل المقال عن الحالة المعرفية المتنوعة لدى غريمه الإمام الغزالي بقوله: "لا رأي محدد له، فهو مع الصوفية صوفي، ومع المتكلمين متكلم، ومع الأشاعرة أشعري، ومع الفقهاء فقيه، ومع الفلاسفة فيلسوف".[218]

بل يرى فيه المستشرق الفرنسي دي بور **(De Beure)** أنه "أعجب شخصية في تاريخ الإسلام".**[219]**

وقبل أن نعرض لفكر الإمام الغزالي السياسي، يجب أن نذكر أن الرجل لم يكتب ما كتب وهو جالس في برج عال، وإنما أتيحت له تجربة نادرة، فلقد كان الفقيه حينًا، والرجل السياسي حينًا آخر، والمستشار القانوني في حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم.

ومن كتبه في السياسية مصنف (التبر المسبوك في نصيحة الملوك)[220] وقد كتبه باللغة الفارسية للسلطان السلوجقي غياث الدين محمد ابن السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان، كما أدرج رؤاه السياسية في مختلف الكتب، حتى كتابه

---

[217] H.K Sherwani, H. G Yurdaydin,." **Gazzali'ye Göre Nazari ve Tatbiki Siyaseti** ", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi, Sayı:3 Cilt:4,(1955),s 22.

[218] ابن رشد، فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، ط02، ص52.

[219] كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقلا عن مأمون غريب، حجة الإسلام الغزالي، مصر، مركز الكتاب للنشر، ص 135.

[220] وهو كتاب في السياسة على شكل مواعظ. وتُرجِم إلى العربية طبع عدة طبعات أهمها طبعة المركز الإسلامي للبحوث مع دراسة قيمة عن الفكر السياسي عند الإمام الغزالي، دراسة وتحقيق الدكتور محمد أحمد دمَج، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.والكتاب مترجم إلى اللغة التركية:

Osman Şekerci, Mülkün Sultanlarına Nasihat l- Mülük (İstanbul: Büyüyenay Yayınları,2016)

(سر العالمين وكشف ما في الدارين) الصوفي، فقد عالج فيه بعض أبواب الملك والحكم، ومن كتبه أيضا (إحياء علوم الدين) الذي ضمنه آخر رؤيته السياسية وخلاصتها، وهو المرجع الذي سنعالج به في بحثنا رؤيته لعلاقة الفقيه بالسلطان ودعوته للعزلة.

البيئة الحرجة وتأثيراتها على تقلبات الإمام الغزالي السياسية

يقول الدكتور مصطفى جواد: "ولذلك أوجب المؤرخون العصريون أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائنا ما كان"(221) والإمام الغزالي ليس استثناء من الحالة العامة، بل اشتهر الرجل بكثرة التحولات والتقلبات التي عاشها فكره، ولا يمكن معرفة اتجاه فكره إلا في ظل الأحداث التي تقع من حوله، ولن أذكر كل التفاصيل المتعلقة بالموضوع، بل سأكتفي بأهم الأحداث فقط وهي كالآتي:

- ❖ ضعف الخلافة العباسية وانكماش نفوذ الخلفاء الذين عايشهم ومنهم: أبو عبد الله جعفر القائم بأمر الله (حكم بين 422-467هـ)، و عبد الله المقتدر بأمر الله (حكم بين 467-487هـ) وأحمد أبو العباس المستظهر بالله (حكم بين 487-512هـ) في مقابل ظهور السلطنات والإمارات القوية.
- ❖ الصراعات والفتن بين أفراد الأسرة السلجوقية الحاكمة الذين عاصرهم الإمام.

وقد قدم الباحث Alexey Khismatulin ورقة علمية بعنوان :

Müslüman Ortaçağ'da Edebî Bir Sahtecilik: Gazzâlî'nin Nasîhat al-Mulûk'ünün İkinci Kısmının, Orjinalitesi Meselesinde Yeni Deliller.

(تزوير أدبي في العصور الإسلامية الوسطى: أدلة جديدة لمشكلة ثبوت الجزء الثاني من كتاب نصيحة الملوك للغزالي)

قدم بها أدلة علمية على عدم نسبة الجزء الثاني من الكتاب للإمام وشكك في ثبوت كثير من أفكاره للغزالي، أنظر كتاب مؤتمر:

900. Vefat Yilinde Uluslararasi Gazzâlî Sempozyumu 7 – 9 Ekim 2011, İstanbul-Türkiye

(221) مصطفى جواد، عصر الإمام الغزالي، ص 495، في كتاب: أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، جمعت فيه أعمال عدد من العلماء والمفكرين من مختلف دول العالم، التي ألقيت في مهرجان الغزالي في دمشق من 27 إلى 31 مارس 1961 وتولى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية إصدار هذا العمل في نفس السنة.

❖ ثورات الحركات الباطنية الدموية والعنيفة وعملهم على نشر البدعة، ونخر جسم الخلافة، واغتيال الشخصيات السياسية النافذة؛ مما جعل الإمام الغزالي يدخل معهم في سجال فكري علمي عنيف، وكان لمقتل الوزير نظام الملك على يد أحد فدائيي قلعة الموت الباطنية تأثير في الغزالي، فترك بغداد وسافر متنقلا بين دمشق ومكة والقدس والخليل ثم طوس واستقر بالتدريس في نظامية نيسابور، وبعد قتل الباطنية لفخر الملك الوزير ابن نظام الملك مجددا اعتزل مرة أخرى في طوس لغاية وفاته [222]، إذن الإغتيالات والتصفيات كانت دافع للغزالي أن يعتزل البيئة السياسية.

❖ الصراعات المذهبية السُّنية فيما بينها، والفتن بين السُّنة والشيعة.

❖ بدايات حملات الغزو الصليبي لبلاد الشام وبيت المقدس.

2.2. الغزالي والدفاع عن رمز الشرعية السياسية (الخلافة الإسلامية)

تحتل الإمامة مكانة مرموقة عند الغزالي، حيث يعتبرها من أشرف الصناعات، بل إن الخلافة والإمارة من أفضل العبادات إذا كان ذلك مع العدل والإخلاص؛ ذلك أن مقاصد الخلق مجموعة في نظام الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، [223] ويقول عن أهمية الدولة " إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بنظام مطاع"[224] ويرى ضرورة السلطان " فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه". [225]

وله –رحمه الله– رؤية في الإصلاح السياسي الشامل، فيعتبر فساد الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء.

كما يرى بالرؤية التصالحية بين الدين والملك فيقول: "والملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، ومالا حارس له فضائع". [226]

وقد مرت التجربة السياسية للغزالي بمحطتين مهمتين:

---

[222] وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص57.

[223] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، 2010، ج01، ص 462.

[224] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص214.

[225] المرجع نفسه، ص148.

[226] المصدر نفسه، ج01، ص17.

1. محطة دفاعه عن الخلافة العباسـية، كرمز وإطار سـياسـي جامع للأمة في مواجهة انتشـار السـلطنات المختلفة ومخططات الباطنية.
2. ومحطة دعوته لاعتزال الفقيه للسلطان.

فكان الغزالي يدافع عن مؤسسـة الخلافة، وليس عن الخليفة عينه، لأن بقاء مؤسسـة الخلافة – على ضـعفها– هو المصلحة الكبرى التي تضمن استمرارية الحياة في الأمة الإسلامية؛ لأنه كان يدرك تمامًا ما كان يهدد هذه المؤسسة من الداخل والخارج.

فألف كتابه في الرد على الباطنية الذين اسـتفحل أمرهم، وقد بث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصـر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي (المستنصر بالله) ضـد الخليفة العباسـي (المسـتظهر بالله)، فكان عنوان الكتاب "فضـائح الباطنية وفضائل المستظهرية" المختصر بـ (المستظهري) [(227)]نسبة للخليفة العباسي السابق الذكر.

ومن شـدة حماسـته في الدفاع عن الخلافة، هفت منه بعض العبارات حيث صـبغ على الخليفة العباسـي نفس المنزلة المقدسة التي ينتقدها على خصومه الشيعة، حيث يصفه بـــ" المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية"، و" الرأي النبوي الشريف"، و" الأوامر الشريفة المقدسة النبوية"..الخ

ويرى المستشـرق الألماني إرفين روزنتال (Rosenthal Erwin) أن غاية وهدف هذا الكتاب كما يستنتج هو "تثبيت شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت512هـ) ضد معارضيه من طائفة الباطنية (الإسماعيلية) التي تعترف بشرعية دولتها الفاطمية، وكان على الغزالي أن يُثبِت ادعاءه لشرعية الخليفة العباسي فقهياً".[(228)]

ولهذا نجد الغزالي في موضوع مؤهلات الخليفة ، والذي تم تناوله بالتفصيل في نصوص الفكر السياسي الإسلامي قد عَدَدَ المؤهلات المطلوبة لمقام الخلافة فجعلها عشـــرة، ســـتة منهم خَلقِيَة وتكون معه من الولادة، وأربعة أخرى هي مؤهلات (مكتسبة)، وكان الغزالي يقول إن كل هذه الصفات موجودة بالفعل في الخليفة العباسي المستظيري ، خاصة عند التعامل مع صـــفة المعرفة المفقودة فيه ، ومنه كان يريد القول أن الخلافة موجودة بانتظام[229]، كما عالج الغزالي

(227) تحقيق محمد علي قطب، بيروت المكتبة العصرية، أو تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات وزارة الثقافة مصر، 1964م.
(228) ازفن روزنتال، مرجع سابق، ص135.

(229) Özgür Kavak, İki Âlim, s53.

شرط المعرفة الناقصة في المستظهري بعدما صرح بعدم وجود خليفة قرشي مؤهل للاجتهاد في زمانه، بقوله أن الخليفة الذي لا يؤهل للإجتهاد، يجب أن يلتزم بشـــرطين: "أ) مشـــاورة العلماء. ب)- الاســـتمرار في التعلم وبذل الجهد للوصول إلى مستوى الاجتهاد"[230]، فقام الغزالي بعلاج هذا الشرط المفقود وإيجاد حل للخليفة المستظهري.[231]

ولكن كان له في نفس الوقت رسائل إلى حكام عصره تضمنتها كتبه، حثهم فيها على العدل، ورفع الظلم عن الناس، وأحياناً تكون هذه الرسائل قاسية لاذعة.

ومن جهوده في الدفاع عن جسم الخلافة هو تصديه لتفكيك خطاب خصومها الباطنية، فكتب خمسة كتب كاملة في الرد عليهم وهي : فضـــائح الباطنية وفضـــائل المســـتظهرية، وحجة الحق في الرد على الباطنية، وقواصـــم الباطنية، ومفصل الخلاف في أصول الدين، والقسطاس المستقيم، بعضها ضاع وكلها في الرد على الباطنية وفضحهم ونقد مشروعهم السياسي ورؤيتهم للإمام المعصوم، فكانت كتب عقدية تلبي الاحتياج السياسي وتدفع الخطر المصيري على الدولة مما يجعل الغزالي محل استهداف من الباطنية مما دعاه للتخفي وهجرة مناطق الخطر في بعض مراحل حياته، ولم يكن مشـــروع الباطنية فكريا عقديا فحســـبا بل تمكنوا من تأســـيس دولة لهم سمية بدولة الحشـــاشـــين أو الدولة الإسماعيلية[232] فصاروا يشكلون تهديدا حقيقيا، ويذكر القاضي ابن عربي في كتابه "العواصم من القواصم" أن الباطنية تحزبت في قلعة أصبهان وتوسعت ودعوا إلى الجدل، فأرسل الخليفة للإمام الغزالي فصنف له كتاب "حجة الحق في الرد على الباطنية" بغير العربية فزاد تكليفه بأن يكتب له المزيد فكتب بالعربية " فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"[233] فكتب "في كشف أعوارهم وهتك أستارهم، وتبيين عوارهم، وبرع فيه"[234]

---

(230) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 197.

(231) Özgür Kavak, İki Âlim, s62.

(232) **دولة الحشاشين** : هي دولة أسسها حسن بن الصباح بعدما استولى على قلعة الموت سنة 482هـــ ، وسمية بدولة الفدائيين لافتدائهم حياتهم لنصرة مذهبهم، وكانت اربع مناطق شبه مستقلة بإيران وخراسان وسوريا ، حتى سقطت بيد المماليك في زمن الظاهر بيبرس سنة 656هــــ .
أنظر : برنارد لويس، الدعوة الإسماعيلية الجديدة الحشيشية، ترجمة سهيل زكار، دمشق: دار الفكر، 1971.

(233) ذكر الغزالي عن طلب الخليفة منه في التصنيف : "فكانت هذه الحيرة تغبر في وجه المراد، وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية". أنظر: أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص57.

(234) القاضي محمد بن عبد الله أبوبكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبي، مصر: مكتبة دار التراث، المقدمة.

إذن كانت الدولة العباسية زمن الخليفة المستظهر بحاجة إلى إجراء عملية تنظير للأيديولوجية السنية لمواجهة الخطر الشيعي الإسماعيلي الباطني المتحالف مع الدولة الفاطمية في مصر فوجدت ضالتها في الإمام الغزالي الذي قرر أن يرمي بثقله إلى جانبها في تلك المواجهة.

ونسجل أيضا أن هذه المرحلة هي الغالبة زمنيا في حياة حجة الإسلام الغزالي، فلقد انخرط في سلك وحاشية السلطان السلجوقي منذ أن كان عمره 28 سنة، وبإستثناء كتابيه "التعليق والمنخول" الذي كتبهما في بدايات تصنيفه فإن كل ما كتبه كان بعد انخراطه في سلك كبار رجال الدولة السلجوقية، واعتبره محمد علي الصلابي بأنه كان "المنظر الكبير للدولة السلجوقية السنية وفيلسوف الدولة الذي عاش في كنفها"[235]

3.2. الغزالي والتأصيل لاعتزال الفقيه للسلطان:

رغم أن الغزالي يدعو الخليفة إلى أن يكون "متعطشا إلى نصيحة العلماء، متصفحا في مواعظ مشايخ الدين للأمراء المنقرضين"[(236)] ، فقد ذهب حجة الإسلام الغزالي في مرحلته الأخيرة لاعتبار أن عالم الدين عليه أن يكون مستقصيًا عن السلاطين، مبتعدًا عنهم، لا يعاملهم البتة، ما دام يجد السبيل إلى الابتعاد عنهم والفرار منهم، وعليه أن يحترس لدينه من ذلك، حتى وإن جاؤوا إليه؛ إذ المخالط لا يخلو عن تكلف في تطييب خاطرهم مع أنهم ظلمة، ويقطع الغزالي الطريق أمام كل من يفكر في مخالطة السلاطين فيقول: "وعلى الجملة فمخالطتهم مفتاح للشرور، وعلماء الآخرة طريقهم الاحتياط".[(237)]

وفي هذه المرحلة نرجع لكتاب الحلال والحرام، وهو الجزء السادس من كتاب (الإحياء) الذي ألفه لإحياء علوم الدين، وإعادة الناس للتوازن في علاقاتهم الربانية والإنسانية والسلوكية الذاتية، وجاءت رؤية الغزالي الواضحة لاعتزال السلطان في النصوص التالية:

- الباب السادس وعنوانه (فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم والإكرام لهم) .

---

(235) محمد علي الصلابي، دولة السلاجقة، اسطنبول: دار الروضة، ط01: 2017، ص 480.

(236) أبو حامد الغزالي، المستظهري، بيروت: المكتبة العصرية، 2001، ص 258.

(237) الغزالي، الإحياء، ج01، ص 91.

- الباب الخامس المعنون بـ (إدارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم).

وفي القسم الأول فصل فيما يحل من مخالطة السلاطين بين حالات ثلاث:[238]

الحالة الأولى: وهي شـــرها أن تدخل عليهم وهذه لا تجوز إلا في حالتين: أن يكون إلزام من جهتهم، أو أن تدخل عليهم لمهمة الحسبة ونهيهم.

والثانية: وهي دونها، أن يدخلوا عليك، فأشـــار بعدم القيام لهم ليظهر لهم عز الدين وحقارة الظالم، وإن وقع اللقاء فعليه أن ينصحه تعريفًا وتخويفًا.

والثالثة: وهي الأسلم، أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك.

أما القســم الثاني فعالج فيه إدارة الســلاطين وصــلاتهم، وما يأخذ من عطاياهم وما يحل منها وما يحرم، وفصــل في أحكام:[239]

- أن لا يأخذ من أموالهم أصلاً، وإن علم أنهم اكتسبوا المال بالحرام غصبًا من مال الناس لم يجز أخذه.
- أن يأخذ من مال الســلطان إن علم أن ما يأخذه من جهة الحلال، وأن الســلطان اكتســب هذا المال من طرق مشروعة.
- أن يأخذ ما يأخذه من السلطان ليفرقه على المساكين والمستحقين.

ثم يرجح لحالة زمانه بأنه لا يجوز أخذ عطية السلطان مصرحًا "أن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها، أو أكثرها"[240] ويبرر بالتجاوز في التعامل مع الناس والتعدي في مخالفة الشرع حتى في أخذ الجزية.

كما يذهب منحى حادا في من يخالف رؤيته؛ ليصل إلى اعتبار الفقيه الملازم للسلطان المستفيد من ماله المغصوب أنه "يفسق بخدمة السلاطين ومعاونتهم والدخول عليهم"[241]

---

[238] المصدر نفسه، ج02، ص 142 وما بعدها.
[239] المصدر نفسه، ج02، ص 135 وما بعدها.
[240] المصدر نفسه، ج02، ص 139.
[241] المصدر نفسه، ج02، ص 142.

ويتوجه الإمام الغزالي في رؤيته التباعدية هذه بأن السلطان يوظف الفقيه مستعينًا بالعطايا السياسية لأهداف تزيد من نفوذ السلطان، فمنع الأمر على أن لا يتحول الفقيه إلى أدوار وظيفية خادمة، فقال: "فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم، و التكثر بهم، والاستعانة بهم على أغراضهم، والتجمل بغشيان مجالسهم، وتكليفهم المواظبة على الدعاء، والثناء، والتزكية، والإطراء في حضورهم ومغيبهم"[242] ونجد الإمام أبو حامد الغزالي في معرضه لنقد هؤلاء، يستعمل مصطلح (علماء الرسوم) في وصف هؤلاء العلماء، وذهب إلى أن التربية الروحية للمسلمين لم تكن هي شاغلهم، وأنهم إلى الجهل بروح التشريع أقرب.

حيث يعتبر الغزالي أنه لما انتهى عصر الخلافة الراشدة النموذجية، صارت هذه الخلافة بأيدي خلفاءَ غير مستحقين لها؛ إذ لا علم لهم بالفتاوى والأحكام، مما اضطرهم إلى الاستعانة بالفقهاء في جميع أحوالهم؛ لاستفتائهم في مجاري الأمور، وكان الغزالي يشيد بعصر الصحابة والتابعين ممن كانوا يهربون من مخالطة السلاطين، وأشاد أيضًا بمن بقي على هدي هذا الرعيل.

كما أن هذه الأحكام الفقهية التي تتعلق بتبادل الزيارات والمخالطات والعطايا والهبات، هي تدلنا وتقربنا بشكل واضح من موقف الغزالي في مسألة شرعية سلاطين عصره، فدعا بشكل صريح إلى التنزه عن أموالهم، وفصل القول في ذلك، وبيَّن بشكل دقيق أحكام أموال السلاطين من حيث مصدرها الذي أُخذت منه.

وأيضا أدرك الغزالي ببصيرته وثقافته السياسية أن أول ما نقص من عرى الإسلام هو ما تعلق بالحكم والسياسية، وأن أبرز ما انحرف فيه الحكم كان في سياسة المال، ولهذه شدد النكير على السياسية المالية للسلاطين، وشدد على دخول العلماء عليهم وقبول هداياهم لأنها رشوة على الدين ولأن أموالهم جلها سحت، وهو صورة للحسبة المجتمعية وصيغة لإنكار الفساد المالي بالدولة عبر المقاطعة والعزلة، واعتبر أن التعاطي المالي مانع للأمر بالمعروف في اتجاه السلطان فقال: " وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا ، وإن تكلموا لم تساعدهم أقوالهم وأحوالهم فلم ينجحوا ولو صدقوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء بإستيلاء حب المال والجاه"[243] وهي نفس رؤية الكثير من السلف من الفقهاء قديما وحديثا، فقال سفيان الثوري "ليس أخاف

---

(242) المصدر نفسه، ج02، ص 139.

(243) الغزالي، الإحياء، كتاب الأمر بالمعروف والنهي وعن المنكر، ج02، ص450.

اهانتهم، بل أخاف كرامتهم فلا أرى سيئتهم سيئة"[244] وكذلك يبصر ابن النحاس اخوانه بمغبة قبول العطايا بقوله : " ليت شــعري كيف لمن يأكل من أموالهم أن ينكر قبيح أفعالهم وهو يرى منته في الصــحبة واللقمة عليه" [245]ومن المعاصــرين نجد رشــيد رضــا الذي كان يعتبر أنه لا مفســدة على الدين من جعل أرزاق العلماء ورواتبهم بيد الأمراء والحكام، وأنه يجب جعل الفقيه في حالة اسـتقلالية، وأن جعل الرواتب بيد الحكام هو جعل لهذه السـلاسـل الذهبية أغلالا في اعناقهم يقودونهم بها حيث يشاؤون لغش العامة باسم الدين".[246]

غير أن الباحث يسـجل هنا ملاحظة مهمة، وهي أنه في هذه المرحلة التي دعى فيها لاعتزال السـلطة والقطيعة التامة معها في كتابه الإحياء إلا أنه كان يمارس الدخول على السلطان في ثوب الناصـح، فكتب (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للسلطان محمد بن ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي الذي حكم بين 498-511هـــ ، ويرجح عدد من الباحثين[247] أن تاريخ تأليفه كان بعد الإنعطافة الصوفية الكبيرة للإمام الغزالي الذي عاصرت سبع سنوات فقط من حكمه حيث توفي الغزالي في 505هـ، ويؤكد هذا الإحالة في ثنايا "التبر المسبوك" على كتابه "إحياء علوم الدين"، ولم يكن الكتاب نصيحة سـلوكية فحسـب بل خريطة لإدارة القيم السـياسـية لدى الحاكم ، فبدأ الكتاب بمقدمة عقدية تظهر الأصـل الإيماني للسـلوك السـياسـي، فتحدث عن الأصـول العشـرة لشـجرة الإيمان، ثم تحدث عن بيان أصـول العدل لدى الحاكم وجعلها عشرة، ثم انتقل لسياسية الوزراء وذكر الكتاب والديوان، وأبواب في هم الملوك.

كما ننتقل لواقعة أخرى ذكرها ابن خلكان، وهي أن أبا حامد الغزالي لما سمع بقيام دولة المرابطين بالمغرب وتناقل له محامدها وحسـن سـيرة مؤسـسـها يوسـف ابن تاشـفين، قرر أن يقصـده لعله يعاونه في توجيه هذه الحكومة الجديدة، فوصـل في سـفره للإسـكندرية فبلغه وفاة ابن تاشـفين فرجع عن ذلك العزم،[248] وبالرجوع لتاريخ وفاة السـلطان نجد

---

[244] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج07، ص394.

[245] ابن النحاس أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين وتحذيرات السالكين، تح عماد الدين عباس سعيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط:01، 1987، ص243.

[246] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ج04، ص284.

[247] عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط02: 1977، ص 174.

[248] أحمد بن محمد ابن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر،1972، ج01، ص227.

أنه كان في 500 هـــ أي أن محاولة اتصاله بالسلطة المرابطية كان بعد كتابته لإحياء علوم الدين وطرح رؤيته السالفة الذكر، ومنه فخطاب العزلة والقطيعة كان مخصوصا بالسلاطين الظلمة دون سواهم.

خلاصة الباحث

إن الإمام الغزالي من خلال هذه الأحكام المبثوثة في كتاب إحياء علوم الدين، كان يتطلع إلى تحرير الفقهاء من قبضة السـلاطين الذين كانوا يستغلونهم لأهدافهم، فتشـدد في العلاقة مع السـلاطين الظالمين، ودعا الفقهاء إلى الابتعاد عنهم، وإن كان يفضـل الابتعاد عن كل سـلطة كلما اسـتطاع الفقهاء الى ذلك سـبيلاً، ذلك لأن في قربهم من السلاطين فتنة لهم.

ويمكن اعتبار وجهة نظر الغزالي في هذا الموضوع قد تحولت لنظرية متكاملة متشعبة، فصل لحالاتها وأصّل لأحكامها، وتأثر من جاء بعده بها حتى أفرد الإمام السـيوطي كتابه (ما رواه الأسـاطين في عدم المجيئ للسـلاطين)[249] وكتب الإمام محمد بن علي الشـوكاني اليمني الزيدي (رفع الأسـاطين في حكم الاتصـال بالسـلاطين)[250] وصـارت نظرية ورؤية لكثير من الفقهاء لغاية اليوم ساهم الغزالي في تشكيلها وكانت كتاباته مغذية لأدبيات هذا التوجه، حتى لم يعد أخذ العطايا من الخلفاء والأمراء أمرا مشـتهرا ولا محمودا من علماء أهل السـنة، فقال الخطيب :" وكان أبو حنيفة هاربا من مال السلطان"[251] بل اعتبر البعض أن الدخول على السلطان عقاب رباني، "فمن بخل بالعلم ابتلي بأحد الثلاث : موت قبيح أو نسيان أو لحوق بسلطان".[252]

كما اعتبرت العزلة في مراحل معينة من تجربتنا السياسية مدحا للفقيه، فقال ابن عساكر عن يحيى بن عثمان بن كثير: "كان ورعا ولا يدخل في عمل السلطان"[253] فضـلا إن الكثير من كبار العلماء حين قدمت لهم هذه العطايا والمنح رفضـوها، وفي حالات تم الضـغط عليهم في قبولها فكانوا يوزعونها على المسـتحقين ولا يدخرون منها شـيئا، فعرض

---

(249) تحقيق مجدي فتحي السيد، مصر، دار الصحابة للتراث، ط01: 1991.

(250) تحقيق محمد صبحي حلاق ، اليمن ، مكتبة الجيل الجديد.

(251) الخطيب، مرجع سابق، ج10، ص466.

(252) المزي يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط:06، 1992، ج16، ص22.

(253) ابن عساكر، تاريخ دمشق، بيروت، دار الفكر، 1995،ج24، ص327.

الخليفة الرشيد على الإمام الشافعي أربعة آلاف دينار فلم يقبلها [254] وفي رواية أنه وزعها على القرشيين المحتاجين حتى ما رجع إلى بيته إلا بأقل من مئة دينار. [255]

ويجب التنبيه هنا أن هذه العطايا والإكراميات المذمومة والمعترض عليها هي ما كان من السلطان للفقيه بقصد استمالته، ويشتد زهد الفقيه فيها لما يدرك مقاصدها أو يكون معارضا للسلطة لفسادها فيتجنب مِنَة السلطان واحراجاته ويداوم على منهج معارضته، ولا يدخل بهذه الرؤية ما يأخذه الفقيه مقابل وظائف يقوم بها كالقضاء والوزارة أو معاشات الوظائف الدينية، وهذا قطعا شيئ مختلف، فهو أجرة مقابل خدمة لا عطايا وهبات. [256]

وبالعودة لإمامنا الغزالي نجد أن أفكاره وحياته تقدم نموذجًا لعلاقة غنية ومعقدة قامت بين الفقيه العالم والسلطان الحاكم، ولا يمكن فصل هذه التجربة في العلاقة عن سياق الأفكار والأراء حيال السلطة، والفرق الدينية، والمعتقد الإيماني، والظروف السياسية لذلك الزمان.

ويعتبر كتابه الإحياء معبرا عن مرحلة سياسية عايشها الإمام ولا يمثل خلاصة لخبرته التي اختلط بها رؤيته وتجربته التنظيرية، فهو تارة لا يرى بأسا في التحرك نحو السلطان، أو تحرك السلطان نحوه، وفي مرات ينعزل وينزوي ويعود مرة أخرى، مرجحًا العزلة على مخالطة السلطان باعتبارها الأسلم، وأتى بحجج منطقية وشرعية وواقعية.

3.المنهج الثوري التصادمي ومواجهة العلماء للسلطان(ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث نموذجًا)

3. 1. سلف الفقهاء الثوار

بعد أحداث الفتنة الكبرى واستشهاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، تنازل الحسن بن علي رضي الله عنه عن السلطة لمعاوية رضي الله عنه وفق مبدأ حقن دم الأمة فيما سمي بعام الجماعة، وتغليب مبدأ الوحدة على مبدأ التغيير، أما أخوه الحسين رضي الله عنه فقد اتجه منحى آخر كان يقول عنه: "إني أرجو أن يعطي الله أخي على نيته في حب

(254) عياض، ترتيب المدارك، ج03، ص194.

(255) المزي، مرجع سابق، ج23، ص68.

(256) انظر نماذج وأسماء تولي الفقهاء لمختلف المهام الرسمية: محمود العبيدي، موقف علماء أهل السنة من السلطة السياسية في العصر العباسي الأول، ابتداء من الصفحة 135.

الكف، وأن يعطيني على نيتي في حبي جهاد الظالمين"[257] فجاءت كتب أهل العراق للحسين رضي الله عنه سرًا تدعوه إلى القدوم عليهم، وأرسلوا ببيعته، فخرج إليهم من مكة، فأرسل يزيد جيشًا فقاتله، وقتل سنة 61هـ.[258]

وظل عبد الله بن الزبير رضي الله عنه من جهته ممتنعا عن بيعة يزيد في مكة، وظل يدعو إلى أن تكون الشورى بين الأمة، ونجحت ثورته في إقامة دولة امتدت بعد موت يزيد بن معاوية، ودخلت الحجاز واليمن والعراق وخراسان في طاعته، ولم يبق خارجًا عنه سوى الشام ومصر، ودامت حكومته حوالي تسع سنين، وانتهت بقمع دموي استباح بها الجيش الأموي مدينة مكة، واستشهد عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، ومثّل بجثته تخويفًا وانتقامًا، كسلوك المتصرين الأكاسرة.

كما خرج أهل المدينة على يزيد، وبايعوا عبد الله بن حنظلة الغسيل رضي الله عنه، وكان شريفًا سيدًا عادلًا، وكانت دعوته إلى الرضا و الشورى، وكان عبد الله بن حنظلة رضي الله عنه من صغار الصحابة وقد قتل في الحرة عام 63هـ، وقال ابن كثير:"توفي في هذه السنة خلق من المشاهير والأعيان من الصحابة وغيرهم في موقعة الحرة، فمن مشاهيرهم من الصحابة: عبد الله بن حنظلة أمير المدينة، ومعقل بن سنان، وعبيد الله بن زيد بن عاصم، ومسروق الأجدع"، [259] وجاء عن مالك بن أنس: "قتل يوم الحرة من حملة القرآن سبعمائة".[260]

وجاءت ثورة التوابين بالعراق بقيادة الصحابي سليمان بن صرد رضي الله عنه ضد يزيد بن معاوية، وظلم عامله بالعراق عبيد الله بن زياد، وقال عنه الذهبي: "كان دينًا عابدًا، خرج في جيش تابوا إلى الله من خذلانهم الحسين الشهيد، وسموا بجيش التوابين".[261]

كانت المواجهة في هذه المرحلة بين الحركات المسلحة الثورية، والتي كان على رأسها كبار الصحابة وفقهاؤهم برمزيتهم، ورمزية الأماكن التي كانت عواصم لمعارضتهم كمكة والمدينة؛ من أجل استرداد حق الأمة في اختيار حاكمها، وكانت دعوتهم إلى (الرضا والشورى) وهما الأصلان اللذان يقوم عليهما النظام السياسي الإسلامي، فقد كانت معارضات سياسية وليست دينية، فلا شورى في الحكم الوراثي مهما كان عادلًا، فقاتل أهل مكة والمدينة

---

[257] ابن عساكر، مرجع سابق، ج 14، ص206.

[258] ابن خياط، تاريخ الخليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، الرياض: دار طيبة، ص 258.

[259] ابن كثير، البداية والنهاية ، ج08، ص227.

[260] الذهبي، تاريخ الذهبي، ج01، ص30.

[261] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج03، ص 395.

وأهل العراق خلف الصحابة عبد الله بن الزبير، والحسين، وعبد الله بن حنظلة الغسيل، واستشهدوا من أجل استرداد هذا الحق (الرضا والشورى) وقد خرج معهم المئات من العلماء وفقهاء الصحابة والتابعين، وقد قال الإمام أبو حازم سلمة بن دينار لاحقًا لسليمان بن عبد الملك بن مروان: "إن آباءك قد غصبوا الناس هذا الأمر – أي الخلافة- فأخذوه عنوة بالسيف من غير مشورة، ولا اجتماع الناس، ولا رضا منهم".[262]

وقد قال عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق لمعاوية رضي الله عنهم: "لتُعيدين الأمر شورى بين المسلمين أو لنُعيدنها عليك جذعة"[263] مما يؤكد عزمه على القتال دفاعًا عن أصل الشورى المستلب، كما أعلنها صريحة بسحب المشروعية من النظام السياسي الذي كان يشكله معاوية رضي الله عنه يومها بقوله:"جئتم بها هرقلية وكسروية تبايعون لأبنائكم" أي أنكم تتبعون السنن السياسية التي كانت في أمم الفرس والروم وهي نظام التوريث بدل اتباع السنن الراشدة التي أقرها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في حق الأمة في اختيار الأصلح للأمة، وكان يعبر الصحابي عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن صوت الضمير المعارض المتشبث بنظام الشورى الإسلامي، والرافض للملكية القهرية، وامتنع عن مبايعة يزيد فقهاء الصحابة، أمثال: الحسين، وابن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وابن عمر، وابن عباس رضي الله عنهم.[264]

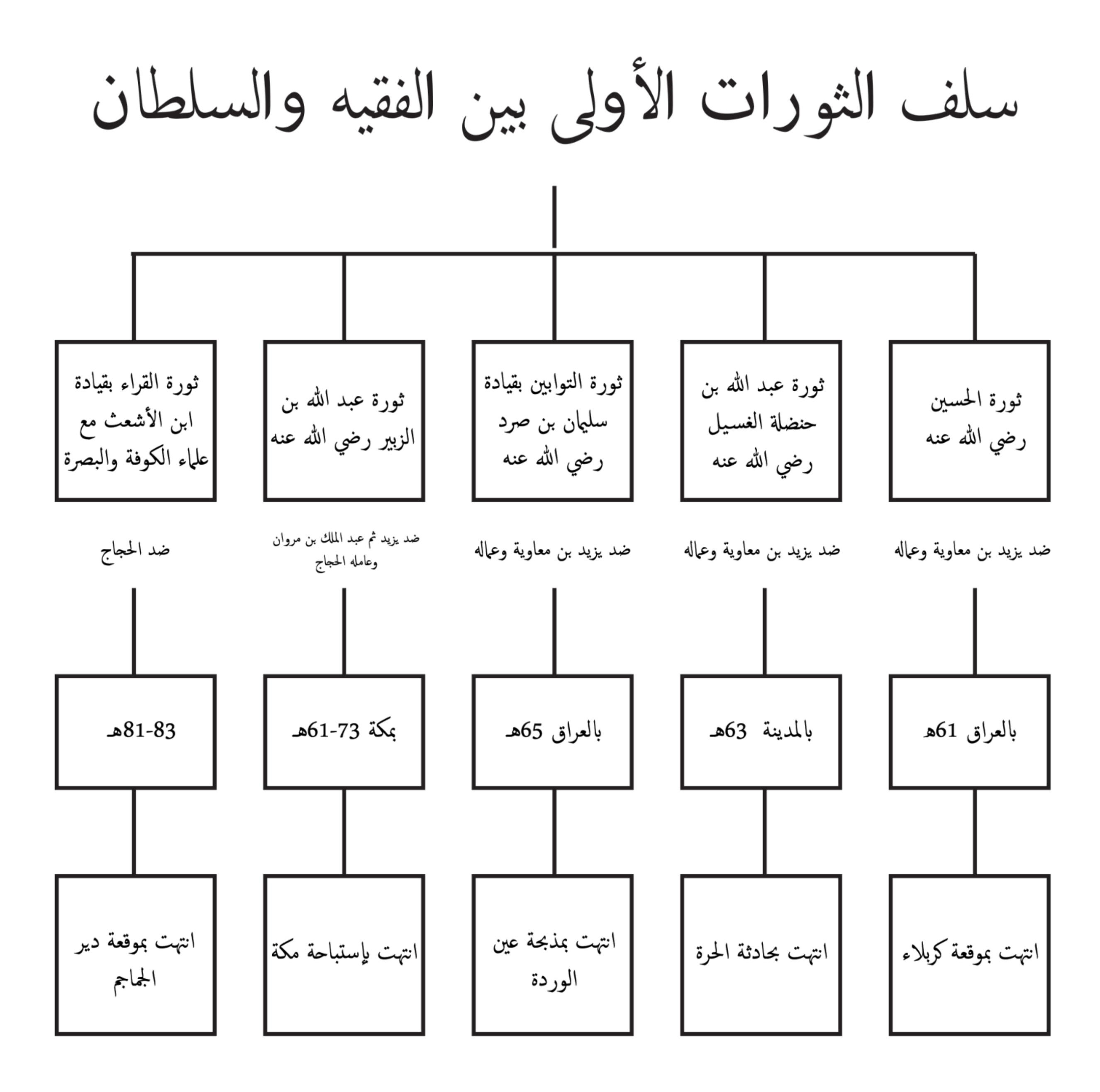
وكان الصحابة الذين قاتلوا في هذه الأحداث التي تعتبر أكبر حركة معارضة في تجربتنا السياسية، هم فقهاء عصرهم وأفضل أهل زمانهم آنذاك، وإنما قاموا بالمعارضة طاعة لله ورسوله، ومن كف عن القتال منهم أنكر بلسانه وقلبه مع إجماعهم على رفض استلاب الأمة لحقها السياسي في الشورى، لأنهم اعتبروا أن دخول الخلل في قضية الإمامة سيفسد كل الحياة، والدين معًا .

---

(262) نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج03، ص235.

(263) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار الباز، ط:01، 2004، ص150، والجذعة: هي ناقة ما قبل الثني. والمقصود هنا: الشدة والقوة. أنظر: القاموس المحيط، ج03، ص12.

(264) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 08، ص 153.



المخطط 02: سلف الثورات الأولى بين الفقيه والسلطان

المصدر: المخطط من اعداد الباحث

3. 2. نصوص الثورة وأدبيات الأخذ بيد الظالم

تذكر لنا الروايات والوقائع كيف تم استحضار النصوص النبوية في الحث على الأخذ بيد الظالم خلال الأحداث الثورية التي تصدرها الفقهاء في ربيع عمر التجربة السياسية الإسلامية، ومنها على سبيل المثال رواية عطاء بن يسار وهو قاضي المدينة، قال: "سمعت عبد الله بن مسعود وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سيكون أمراء من بعدي يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يُؤمرون، فمن جاهَدهم بيدِه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانِه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، لا إيمان بعده". قال عطاء: فحين سمع الحديث عبد اللهِ بن عمر رضي الله عنه ذهب ليتحقق منه وخرج يضرب كفيه ببعضهما ويقول: ما كان ابن أم عبد يكذِب على رسول الله صلى الله عليه وسلم".[265]

ولذلك فهم هؤلاء الفقهاء أن ورود الأمر بالأخذ على يد الظالم في السنة النبوية هو خطاب موجه إلى الناس، وإلى عموم الأمة لا إلى الحكام فقط، ومن أمثلة النصوص الصريحة: "إن الناس إذا رأوا الظالم، فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه".[266]

ونتيجة هذا التفكير وخلاصته في العملية التغييرية، وضبط العلاقة بين الفقيه والسلطان وفق هذه النصوص النبوية الشريفة الكثيرة التي تتعلق بإنكار المنكر السياسي ونبذ الظلم، كان يرى عبد الرحمن الكواكبي صاحب (طبائع الإستبداد) أن الحاكم الشرعي إذا انحرف عن منطق العدل والمصلحة وضعه الإسلام بين خيارين: "إما الاعتدال أو الإعتزال"،[267] لكن الترتيب الشرعي للأمور هو البدء بتحقيق (الاعتدال) أي السعي لإقناع الحاكم بتصحيح خطئه مع احترام شرعيته ومواثيق الربط بينه وبين الأمة، فإن لم تنجح خطة (الاعتدال) انتقلت الأمة إلى خطة (الاعتزال)، وهي إرغام الحاكم على التخلي عن منصبه وإحداث التغيير الذي تنشده الجماعة المسلمة.

---

(265) علي ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج01، 403، قال شعيب الأرناؤوط : إسناده جيد.

(266) سنن أبي داود، ج06، ص 394، قال محققه شعيب الأرناؤوط: صحيح الإسناد.

(267) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 2011، ص 22.

3.3. ثورة القراء والفقهاء مع ابن الأشعث:

هي ثورة قادها وفجرها الرجل العسكري سليل عائلة كندة عبد الرحمن بن الأشعث[268]، واجتمع لها سواد العراق من الناس المعارضة لسياسيات الدولة الأموية، والمضطهدين المتضايقين من بطش الحجاج، وقد اجتمع القراء والفقهاء حتى سميت الثورة باسمهم، وهم العلماء من أهل الكوفة والبصرة جميعًا، وكانوا جميعًا مئة ألف، وكان منهم الأئمة الفقهاء: سعيد بن جبير، وعامر الشعبي، وأبو إسحق السبيعي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبو البختري الطائي، وعبد الله بن شداد بن هاد، ومسلم بن يسار، والنضر بن أنس بن مالك، وأبو عبيدة بن عبيد الله بن مسعود، وطلحة بن مصرف اليمامي، ومحمد بن يعد بن أبي وقاص، ومالك بن دينار، وقد دعم الصحابي أنس بن مالك رضي الله عنه، الثورة دعمًا معنويًا ولم يستطع المشاركة بها لتقدمه في العمر، لكنه كان "يؤلب على الحجاج، وكان مع ابن الأشعث"[269] قال الإمام أحمد بن حنبل: "كان العلماء يقولون: إنه لم تخرج خارجة خير من أصحاب الجماجم والحرة".[270]

وتذكر المصادر دور كتيبة الفقهاء وبسالتهم في الثورة، وأنهم لم يكونوا عنصر دعم وإسناد أو دعاية وتحريض فقط، فقالوا: "لم تكن كتيبة أشد على أصحاب الحجاج من كتيبة القراء، لأنهم كانوا يحملون فلا يكذبون، ويحمل عليهم فلا يبرحون".[271]

ونعود لبدايات الأحداث وقصتها الأولى، حيث كانت الهزيمة الكبيرة التي مني بها الجيش الأموي على يد رتبيل ملك ما وراء سجستان [272] وإفنائه للجيش في الطرق الوعرة، سببًا مهما لتكليف الحجاج للقائد ابن الأشعث بالقيام بحملة ثانية، فكلفه بجيش كبير للانتقام من (رتبيل) بلغ عدده أربعين ألفًا، وأسند الحجاج قيادته إلى عبد الرحمن بن الأشعث، وتذكر بعض المصادر أن كلًا منهما يحمل الكراهية للآخر، ويتمنى الخلاص منه، فكان الحجاج يقول عن

---

[268] والد عبد الرحمن محمد بن الأشعث فأمه هي أم فروة أخت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وجده الأشعث بن قيس من سادات العرب وأشرافهم.

[269] الذهبي، تاريخ الإسلام، ج06، ص294.

[270] العلل للإمام أحمد، ج3، ص 168.

[271] البلاذري، أشرف الأنساب، ج07، ص 339.

[272] **سجستان**: هي منطقة تاريخية تقع معظمها في أفغانستان وأجزاء منها في باكستان و إيران، في عام 640م وقعت بعض المناطق منها تحت حكم الخلافة الراشدة، وكان الصفاريون الذين جاؤوا من سيستان هم أحد أبرز السلالات السياسية التي حكمت أفغانستان بعد الفتح الإسلامي.انظر: محمود عبد الكريم، تاريخ سجيتان، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، ص32.

ابن الأشعث: "ما رأيته قط إلا أردت قتله"(273) وكان بالمقابل عبد الرحمن بن الأشعث يتحدث علانية أنه يحاول أن يزيل الحجاج عن سلطانه، غير أن المحققين (274)ينفون وجود أي خلافات شخصية بينهما سابقة، وإنما السمع والطاعة وفق الولاء العسكري، وإلا كيف يختار الحجاج شخصًا يبغضه ويسلمه أربعين ألف مقاتل، وكيف يقبل ابن الأشعث حربًا وعرة مع الترك بعدما فني الجيش الأموي السابق في بلادهم، لولا الرغبة في الانتقام للدولة والمسلمين وتأديب رتبيل، وفتح البلاد ونشر الإسلام فيها.

ويعنينا هنا هذا التحليل لتجنب السطحية في تحليل هذا الحدث المهم، فلا يعقل أن يجتمع العلماء والفقهاء في ثورة شاملة لأهواء شخصية لعسكري متمرد عن قائده، فيصف صاحب الأغاني مبررات التكتل الثوري حوله بقوله: "حشد معه أهل الكوفة، فلم يبق من وجوههم وقرائهم أحد له نباهة إلا خرج معه؛ لثقل وطأة الحجاج عليهم"(275) إذن فقد جمع بطش وظلم الحجاج الجائر الناس وساداتهم وفقهاءهم في الثورة.

وبالعودة لقصة الخلاف وشرارة التمرد، فقد دبت الخلافات بين القائدين عبر المراسلات العسكرية الحادة، إذ كان الحجاج مستعجلًا بالتوغل البري العسكري، وعدم ترك فرصة للعدو كي يستريح ويستجمع قواه، خلافًا لقائده الذي كان يعتبر هذا مخالفًا للمعطيات الميدانية وانتحارا مع الجند في الأدغال والطرق الوعرة، فيقابل الجيش مصير الهزيمة الأولى فقرر التوقف حقنًا للدماء، وحفاظًا على المكاسب وإبطالا لمخطط رتبيل في الكمين له، فانقلب كل شيء علي الحجاج بعدما تأزمت الخلافات وتوترت العلاقات بينهما، وعزم ابن الأشعث على الثورة، وعقد اتفاقا مع خصمه رتبيل، وصالحه على أنه إن انتصر علي الحجاج فسيعفيه من الخراج، وإن انهزم فعلى رتبيل أن يوفر له الملجأ والحماية.(276)

كانت بداية الثورة سنة 81 هـ، وقد هزم ابن الأشعث كل الجيوش التي أرسلها إليه الحجاج ولم تستطع إيقافه، وتزايدت جموعه حتى بلغت مائة ألف مقاتل.

---

(273) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج06، ص327.

(274) محمد بن ناصر بن أحمد الملحم، تحليل تاريخي لموقف الدولة الاموية من خروج ابن الأشعث عليها، **(مقال)**، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مجلد 13، ص132، سنة 2001.

(275) الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج06، ص 54.

(276) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج06، ص33.

وكان ابن الأشعث قد توسعت طموحاته لما رأى إقبال الناس عليه واستجابتهم لدعوته، فخلع عبد الملك بن مروان، وهنا تطورت الثورة تطورًا خطيرًا، فتحولت من ثورة على الحجاج والي العراق إلى ثورة علي الخليفة نفســـه، ومن ثورة على الظلم إلى ثورة على النظام السياسي برمته، وهذا قد يكون خطأ في توسيع دائرة الهدف ورفع سقف الثورة.

وأمام الانتصارات العسكرية لثورة ابن الأشعث الذي كاد أن يزيل خلافة بني أمية، اجتمع أمراء الدولة وأشاروا على الخليفة بعزل الحجاج إن كان هذا سيحقن دماء المسلمين، فكتب الخليفة إلى ابن الاشعث يعرض عليه عزل الحجاج، وكف القتال والإقرار بالبيعة لبني أمية، فما كان من ابن الأشعث إلا أن قبل عرضه، وقام خطيبًا في الناس ونصحهم بقبول عرض الخليفة، لكن الناس غرتهم الانتصارات، ورأوا أن بقاء بني أمية من بقاء الحجاج فعصوه، ثم أجبروه على القتال، وهنا خطأ ثانٍ للثورة عندما تقود الجماهير القيادة وليس العكس، وتصبح النتائج الميدانية بالأرض هي المحددة للخطوات الثورية بدل الأهداف والتخطيط.

وقد التقى الفقهاء الثوار مع الحجاج وجيشـــه في إحدى وثمانين موقعة، وكان النصـــر فيها حليفهم، حتى كانت آخر موقعة وهي يوم دير الجماجم سنة 83هـــ التي انهزم بها الثوار الفقهاء وسالت دماؤهم بغزارة دونّها كتاب التاريخ، فقد اســـتمر القتال بين الفئتين مائة يوم وثلاثة أيام على ما قاله ابن الأثير[277]، حتى قيل: "اســـودت الأرض من الرجالة"،[278] فهزم الثوار وقتل فيها أكثرُ من مائة ألف مسـلم، ونكل ولاحق الحجاج كل الحاضـنة الشـعبية للثورة حتى خشي أن لا يجد الرجال في غزو وفتح سائر البلدان، ومن ثم فر ابن الأشعث إلى رتبيل مضطرًا وكان بينهم عهد، فغدر به (رتبيل)، وسلمه لعسكر الحجاج مقابل إسقاط الجزية لسبع سنين، وتروي الكتب أن ابن الأشعث قفز من البرج فمات قبل أن يصـل إلى الحجاج،[279] ولعل هذا خطأ كبير وقع به قائد الثورة عندما اسـتجاب لعاطفة ثواره، وضغوط جيشه، ولم يقتنع بالمرحلية في التغيير، والواقعية في الثورة.

ويرى الباحث من العرض الســابق لثورة الفقهاء أن المطالب الثورية ترتقي وتتوسـع حسـب النتائج الميدانية بالأرض، فيصـعب التحكم في مجرياتها، ولهذا لم يبايع الفقهاء ابن الأشـعث في بدايات الثورة على خلع الخليفة عبد الملك، بل

---

(277) ابن الأثير، مرجع سابق، ج03، ص495.

(278) البلاذري، أشرف الأنساب، ج07، ص 343.

(279) تذكر المراجع: فعمد رسول الحجاج إلى رأس ابن الأشعث فاحتزه، وقتل من معه من أصحاب ابن الأشعث وبعث برؤوسهم إلى الحجاج فأمر فطيف برأسه في العراق، ثم بعثه إلى عبد الملك فطيف برأسه في الشام، ثم بعث به إلى أخيه عبد العزيز بمصر فطيف برأسه هنالك، ثم دفنوا رأسه بمصر.أنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج09، ص136.

بايعوه على عزل الحجاج كما يذكر البلاذري [280] ولكن توسع الانتصارات وسعت دائرة الطموح صار الجسم هو من يقود الرأس، وانقلبت الثورة في مطالبها وتوسعت.

3. 4. آثار هزيمة ثورة الفقهاء على الفكر السياسي:

انتهت ثورات الفقهاء وآل البيت التي كانت بالقرنين الأولين ضد الحاكم الجائر؛ دفعًا للاستبداد واستعادة لشرعية الأمة السياسية بعودة حق الشورى والرضا، بمجازر دموية وفجائع سجلتها كتب التاريخ، فكانت فاجعة كربلاء نهاية ثورة الحسين، وكانت استباحة المدينة المنورة في وقع الحرة نهاية ثورة أهل المدينة، وكان استباحة مكة نهاية ثورة ابن الزبير، وكانت مذبحة عين الوردة فناء لجيش التوابين، ومعركة دير الجماجم نهاية لثورة الفقهاء مع ابن الأشعث، وهي صور مؤلمة لقمع السلطان الجائر للفقيه المسلح.

وأمام الخسائر الكبيرة الدموية لهذه الثورات تشكلت لنا مجموعة من الآثار التي انعكست على التجربة السياسية الإسلامية اللاحقة وأهمها:

أولا: التشاؤم الدفين وانحراف المصطلح

بعد فشل ثورات الفقهاء المتعاقبة تشكلت حالة من التشاؤم الدفين واليأس من أي جهد إصلاحي، فقرأ بعدها عدد من الفقهاء والمؤرخين المسلمين هذه الثورات قراءة سلبية، وأطلقوا عليها اسم (الفتن) مما ترك انطباعًا سيئا عنها في الذاكرة التاريخية، فترددت في المصادر الإسلامية تسمية ثورة أهل مكة بـ(فتنة ابن الزبير) رغم انضواء غالبية الأمة تحت رايته، ومبايعتهم إياه اختيارا، وترددت تسمية ثورة الفقهاء بـ(فتنة ابن الأشعث) [281]رغم اشتراك عدد وافر من علماء الأمة وصلحائها بها، وانفرد ابن خلدون من بين المؤرخين في استقراء الدكتور محمد المختار الشنقيطي بمنحها اسمًا حياديًا وهو: (حرب عبد الرحمن ابن الأشعث).[282]

---

[280] البلاذري، أشرف الأنساب، ج07، ص 314.

[281] أنظر تسميات الفتنة عند: الماوردي في الأحكام السلطانية، والذهبي في تاريخ الإسلام، ج05 و06 و07، وسير أعلام النبلاء ج03، وابن كثير في البداية والنهاية، ج09، وابن عماد الحنبلي، بشذرات الذهب، ج02.

[282] محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط01: 2008، ص 417 .

أما في الدراسات المعاصرة في الفقه السياسي اليوم فغالبها يستعمل مصطلح ثورة ابن الأشعث أو ثورة الفقهاء مثل محمد عمارة والإمام أبو زهرة،[283] والبعض يستعمل خروج ابن الأشعث، علمًا أن المراجع الأصيلة لا تصنف ثورته ضمن ثورات الخوارج في ذكرها، أما في الدراسات الأكاديمية التركية فوجدت استعمال مصطلح (Isyan) أي التمرد ، ولم يستعمل مصطلح (Devrim) أي: الثورة، والغالب في اللغة التركية أنه في حال قيام أي تحرك يطلاق لقب (Isyan) ، وفي حال نجاحها تسمى ثورة (Devrim) أما في حال فشلها فتبقى عصيان[284]

يرى الباحث أن أولئك الأخيار قاتلوا من أجل الحق والعدل، وقاتل خصومهم من أجل السلطة والثروة، فمن عدم الإنصاف وضع الطرفين في سياق واحد، وتسوية خطأ أحدهما بخطيئة الآخر، وتسمية ذلك كله "فتنة" بحياد لا يميز بين ظالم ومظلوم، وبين محق ومبطل.

ثانيا: ظهور فكر جديد قائم على السلبية السياسية

كان لهزيمة ثورة القراء والفقهاء آثار سلبية كبيرة على الفكر السياسي والعقدي للأمة، حيث شاع القول بالإرجاء والجبر من جهة، وانتشر فكر السمع والطاعة للسلطان الجائر من جهة أخرى، وانتشرت أدبيات تحريم الخروج على السلطان ولو جلد ظهرك وأكل مالك، ولعل هذا من شدة هول آثار الهزيمة وضريبتها العالية.

وكان الإمام الحسن البصري من الرموز التي غيرت خطابها تأثرًا بالواقعة، فقد قيل له: "ألا تخرج فتغير؟" فقال:"إن الله يغير بالتوبة، لا بالسيف"، في إشارة أن الاستبداد السياسي بلاء من الله للأمة بفعل ذنوبها، ولا يرفعها إلا التوبة.

---

(283) أنظر: محمد عمارة، المعتزلة والثورة، مصر، دار الهلال، وأبوزهرة في كتبه للتراجم منها ترجمته للإمام زيد –حياته وعصره وآرؤه وفقهه–، القاهرة، دار الفكر العربي، د ت.

(284) أنظر مثلا :

Hakki Dursun Yıldız " İbnü’l-Eş‘Aş, Abdurrahman B. Muhammed",*TDV Islâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlari, 2000), 21:32.

Nuri Ünlü,"Deyrül Cemâcim",*TDV Islâm Ansiklopedisi*,(İstanbul: TDV Yayınlari, 1994), 09:270.

Hüseyin Paça," Abdurrahman B. Muhammed B. Eş'aş İsyani ",*İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* .Sayı: 5, (2019).

Mehmet Dalkılıç," Emeviler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân Bin Muhammed Bin El-Eş'as İsyanı",*Bilimname Dergisi*, Erciyes Üniversitesi,Cilt 2012, Sayı 1.

Hüseyin Paça, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş’as ve İsyanı. Yayınlanmamı,Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Universitesi, 2002.

لترجمة المصطلحات انظر المعجم : Sedar Mutçalı, Dağarcık, (Istanbul: Dağarcık Yayın,2018)

وقد قال لأخيه سعيد بن أبي الحسن البصري، وكان مع ابن الأشعث يحرض الناس: "إنه والله ما سلط الله عليكم الحجاج إلا لعقوبة، فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم بالسكينة والتضرع".[285]

وهذا الطرح كان من الإمام الحسن البصري بعد الهزيمة، إذ قبل هذا كان ثوريًا معارضًا، كما قيل عنه أنه من رؤوس العلماء في الفتن والدماء، كما أورد ابن سعد بسند صحيح، مع إيراده لروايات اختلاف الناس في خروجه مع ثورة القراء من عدمه، وكان الحسن **رائد المقاومة السلبية** في زمانه القائمة على عدم الدخول على السلطان ولا نصرتهم بالنزاعات، مع عدم قتالهم والخروج عليهم.

وأمام هذه الهزيمة الدامية وخسارة الأمة لكبار علمائها ودعاتها شهداء في هذه الثورة، شاعت في الأمة الروح الانهزامية، وظهر الإرجاء العقدي، ولهذا قال قتادة: "إنما أحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث"[286] أي انتشر وشاع.

كما شاع الزهد والتصوف والعزوف عن الحياة وشؤونها منها السياسية، بعد أن كان القراء والفقهاء يقودون حركة المقاومة ضد الانحراف، وصارت البصرة أشهر مركز لحركتي التصوف والاعتزال.

ثالثا: خمول مؤقت لفقه التغيير

رغم توسع فقه الاستقرار، وتأثر الفقه السياسي بالواقع، وانعكاس الآثار السلبية لفشل الثورات المسلحة التي تصدرتها وجوه الحركة العلمية، إلا أن فقه التغيير لم ينحسر بشكل تام.

وما دارت السنوات القليلة حتى عاد بعض الفقهاء لنَفَسهم المعارض الثوري عند قدوم الفرصة، وجاءت ثورة ذي النفس الزكية محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسين بن علي ضد أبي جعفر المنصور، وكانت بالمدينة، وخرج معه أخوه إبراهيم بالبصرة، وقد خرج مع محمد من فقهاء المدينة أمثال مقرئ المدينة عبد الله بن عامر الأسلمي أبو عامر المدني (ت 150هـ) ، وتولى المحدث عبد العزيز الدراوردي(ت187هـ) خزانة السلاح لمحمد بن عبد الله في ثورته[287]، وخرج مع أخيه إبراهيم بالبصرة من فقهاء العراق عيسى بن يونس، ومعاذ بن معاذ، وإسحاق بن الأزرق، ومعاوية بن هشام، وجماعة كبيرة من العلماء أوردهم ابن جرير الطبري.[288] ودعمه أيضا الإمام أبوحنيفة كما دعم

---

[285] ابن سعد ،الطبقات،ج07، ص 121.

[286] رواه عبد الله بن أحمد في السنة، ج01، ص319.

[287] الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص 283، الطبري، التاريخ، ج07، ص 596.

[288] الطبري، التاريخ ، ج04، ص448.

أخيه ذي النفس الزكية بالمال والفتوى، وقد قال تلميذه زفر بن الهذيل : "كان أبو حنيفة يجهر في أمر إبراهيم جهرا شديدا ، فقلت له : والله ما أنت بمنتهٍ حتى توضع الحبال في أعناقنا"[289]

وقد أفتى الإمام مالك لأهل لمدينة بالخروج مع محمد بن الحســـن، كما أفتى ســـفيان الثوري وأبو حنيفة أهل العراق بالخروج مع أخيه إبراهيم.[290]

ثم جاءت ثورة الإمام زيد بن علي الذي كان عالما بلا نزاع، واسع الأفق متبحر المعرفة، وكانت ثورته حاشدة بالفقهاء والقراء والمحدثين وأهل التقى، وقد خرج معه بعض القضـــاة، وسميت (ثورة أهل العلم وأهل النســـك)، حتى قيل: "إنه قاتل معه الفقهاء، وإن الآخرين من الناس تخلفوا عنه"، وذكر أبو الفرج الأصـــفهاني في ترجمة زيد بن علي فصـــلا في (تسـمية من عرف ممن خرج مع زيد بن علي من أهل العلم ونقلة الآثار والفقهاء) [291]وقد سـاندها الإمام أبوحنيفة معنويًا وماليًا، فأرسـل مع أحد الفقهاء الثوار رسـالة بها: "قل لزيد لك عندي معونة وقوة على جهادك، فاسـتعن بها أنت وأصـحابك في الكراع والسـلاح" ولقد علق محمد بن جعفر الصـادق:"رحم الله أبا حنيفة، لقد تحققت مودته لنا في نصرته".[292] وظل علماء الأمة يتصدون لانحراف السلطة السياسية، فمنهم من كان يشارك ويدعم الثورة والمنهج

---

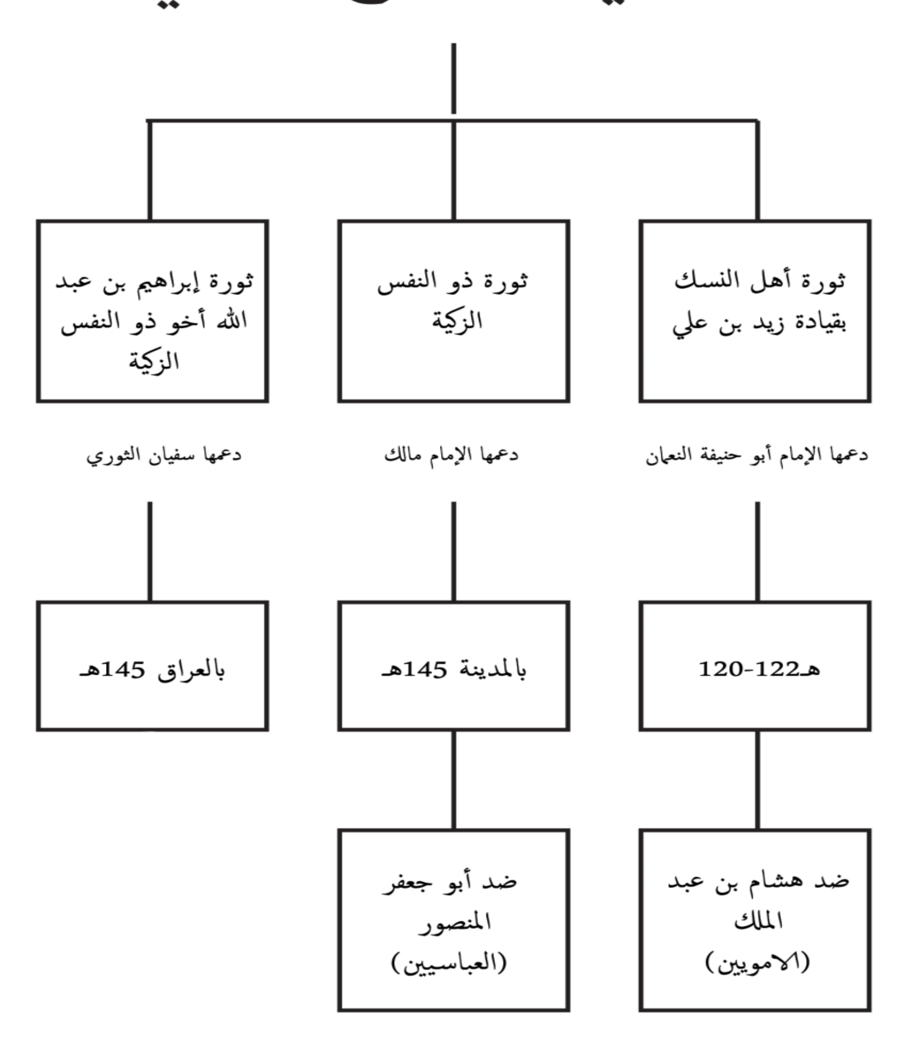
(289) الخطيب، مرجع سابق، ج15، ص542، الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص361.

(290) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج13، ص 397.

(291) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص144.

(292) محمد أبوزهرة، الإمام زيد حياته وعصره، ص71، الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص146.

الصدامي المباشر، ومنهم من كان يرى المقاومة السلمية من خلال رفض الدخول في أعمال السلطة، ورفع المشروعية عن الفاسد منها، كما سبق البيان بالباب الأول.



المخطط 03: النفس الثوري المسلح الثاني للفقهاء

المصدر: المخطط من اعداد الباحث.

رابعا: تحول ظاهرة الفقيه المسلح إلى ظاهرة التكتل العلمي المعارض

شعر أولئك المهزومون سياسيًا وعسكريًا بضرورة إعادة ترتيب الصفوف، وتنظيمها وتشكيل بديل سياسي، ولكن هذه المرة على **الشكل المعرفي**؛ قصد إعادة ترميم شوكة السلطة العلمية وإعادة تشكيل جيل جديد من الفقهاء الذين فقدتهم المعارضة في خسائر ثوراتها، مع البقاء في دور صدارة الجمهور وعموم الأمة، "لذلك لا نستغرب بعد تلك السلسلة من المحن والملاحقات السياسية، أن تبرز في الإسلام مدرسة لِبثِّ العلم في مركز المعارضة السياسية، وهي المدينة برئاسة محمد بن علي بن أبي طالب المشهور بابن الحنفية، وقد شهد مصرع أخويه الحسن والحسين، فغدا نشر هذا العلم بالنسبة إليه تعويضًا عن المحنة السياسية وحفاظا على الرمزية، ثم مدرسة البصرة بقيادة الحسن البصري".[293]

خامسا: انتشار فكرة تحريم الثورة والخروج المسلح على السلطان الطاغي

مثّل فشل ثورة ابن الأشعث مع الفقهاء والنتيجة الدموية الباهظة لها منعطفًا في الفقه السياسي حيث ذاع وشاع القول بالتحريم المطلق بالخروج على السلطان، ووظفّت النصوص النبوية بشكل مبالغ فيه، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : "اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ " [294]

ويذكر لنا الإمام ابن حجر كيف كان لفشل هذه الثورة دور في حدوث المنعرج في هذه المسألة، بقوله: "إن الإنكار على الظلمة بالسيف مذهب للسلف قديم، لكن استقر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى ما أشد منه، ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر".[295]

حتى ادّعى ابن مجاهد البصري شيخ الباقلاني إجماع الأمة على حرمة الخروج على أئمة الجور، وأجابه معارضًا الإمام ابن حزم بقوله: "وقد علم أن أفاضل الصحابة خرجوا على يزيد بن معاوية يوم الحرة، وأن ابن الزبير ومن تبعه من خيار المسلمين خرجوا عليه أيضا، وأن الحسن البصري وأكابر التابعين خرجوا على الحجاج بسيوفهم، وهو أمر مشهور يعرفه أكثر العوام في الأسواق".[296]

---

[293] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط:07، 1997، ج01، ص315.

[294] رواه أنس بن مالك في صحيح البخاري، رقم: 7142.

[295] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، الهند، دائرة المعارف النظامية،1325هـ ، ج02، ص288.

[296] ابن حزم، الفصل، ج04، ص173 .

ثم ما لبثت دعوى ابن مجاهد البصري تروج بين الفقهاء تعبيرًا عن أثر واقع العصر على الفقه والنصوص والشرعية حتى ادّعاها الإمام النووي مجددًا، وكذا ادعاها القاضي عياض.[297]

ثم شاعت هذه الدعوى تحت ضغط الواقع في كتب الفقهاء، ولتتسلل إلى كتب العقائد، وتصبح أصلًا من أصول العقيدة كما ذكر ابن أبي العز شارح العقيدة الطحاوية في مسألة طاعة الإمام الجائر بقوله: "لأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل الصبر على جورهم تكفير للسيئات ومضاعفة الأجور".[298]

ويرى الدكتور حاكم المطيري في كتابه تحرير الإنسان وتجريد الطغيان[299] إلى تطور الرأي الفقهي في مسألة الخروج، وتحوله من مرحلة قيادة الفقهاء للثورة المسلحة إلى مرحلة تصدي الفقهاء لدعاوى الثورة، وادعاء الإجماع في تحريمها، وكيف تحولت من قضية خلافية اجتهادية سياسية إلى قضية إجماعية دينية قطعية، وبحث فكرة تأثير الواقع على الاجتهاد الفقهي السياسي.

ويفسر الفقه السني هذا القبول المؤبد بالظلم عبر تحريم الخروج، وكافة المعارضات العنفية بمبرر دفع الفتنة التي تنجم عن مقاومة الظلم، فالفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم دون قتال، فيجب دفع الفساد الأعظم بالتزام الفساد الأدنى تطبيقًا لقاعدة أخف الضررين، وهي **قاعدة أملاها واقع القهر السياسي المتواصل**، وهو معنى بالغ الخطورة؛ لأنه ينقل المسألة من مستوى الواقع السياسي الذي يمكن قبوله مع الكراهة تحت ضغط الضرورة إلى مستوى التقنين الفقهي الذي يفترض أنه يشرع للمستقبل، وأنه يستلهم المبادئ المطلقة في الدين والعقل.[300]

فوصل الفقه السياسي الإسلامي بعد فشل الثورات إلى **مرحلة التنصيص السياسي**، وتوظيف سلطة النص لتحويله لنص السلطة، **وشاعت أحاديث الصبر**.

ويرى الباحث أن هذه القضية هي قضية اجتهادية مصلحية وليست قطعية، فهو رأي مصلحي معلل وليس تعبديًا محضًا، وتقوم على النظر العميق الدقيق من الخبراء في المصلحة والمفسدة، وأن يقدم وحدة الأمة وتماسكها على

---

(297) صحيح مسلم بشرح النووي، ج12، ص228

(298) ابن أبي العز الحنفي، مرجع سابق، ص373.

(299) حاكم المطيري، تحرير الإنسان، من الصفحة 612 وما بعدها.

(300) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، بيروت: منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات، ط01، 2019، ج02، ص193.

مكاسب التغيير السياسي إذا أدّى إلى تشتت الأمة وضياع مصالحها الكبرى، وهنا نوظف نصوص الصبر على جور السلطان حال كون التغيير متعذرا وغير مصلحي، ونقرأ نصوص الشهادة في مواجهة الجور حال الاضطرار لهذا العلاج، وقد ذكر العلامة المعلمي قوله: "والمحققون يرون أنه إذا غلب على الظن أن ما ينشأ عن الخروج من المفاسد أخف جدًا مما يغلب على الظن أنه يندفع به، جاز الخروج وإلا فلا، وهذا النظر قد يختلف فيه المجتهدان"[301]

كما يجدر التنبيه إلى نقاط مهمة:

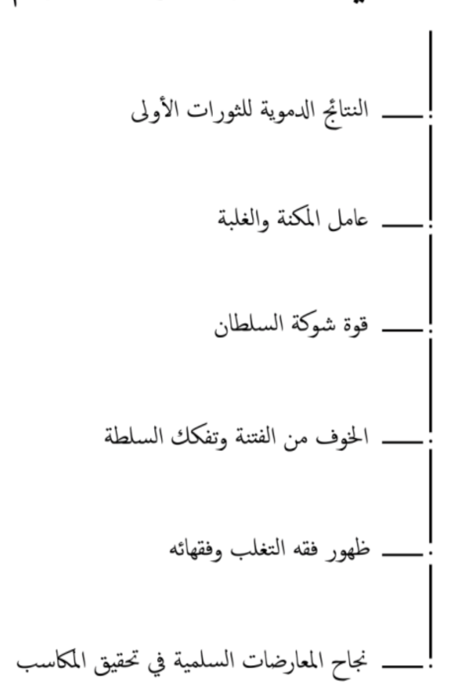
أولًا: الكثير من نصوص الصبر نجد أن المقصود منها هو الصبر على جور الحاكم مع مدافعته لجبره على ترك جوره، ومن المعلوم أنه كل من دافع الظالم يلحقه الأذى فيصاب به ويحارب ويعاقب وينكل به، فعليه أن يصبر ويثابر في نضاله، فهو يحقق في ذلك نصوص المدافعة ونصوص الصبر.

ثانيا: بين المعارضة المسلحة والسكوت التام على أئمة الجور درجات وخطوات وأعمال أخرى يمكن أن يحصل بها التغيير، وهذه يجب أن يتصدرها العلماء والفقهاء لأنهم رأس الناس ورموزهم.

ثالثا: قد يكون التقدير المصلحي آنيا مؤقتًا، فيكون مصلحة متوهمة، غير أنه يجب النظر للمصالح بأفق مستقبلي وفق السنن الإلهية المجتمعية، فكم من مرة تكون نتائج الخضوع والسكون أشد مفسدة مما كان يخشى منه عند الخروج المسلح، إذ تميل الأمة للضعف والانحلال ثم السقوط.

رابعا : يجب التفريق تمامًا بين رفض الفقيه للثورة، وبين تحوله لأداة لصناعة القدسية على السلطان الجائر وتبرير سلوكياته.

[301] عبد الرحمن المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل، بيروت، المكتب الإسلامي، ط02، ص288.



المخطط 04: محددات تحكمت في انتشار القول بتحريم الثورة

المصدر: المخطط من اعداد الباحث

والحقيقة أن ثورات الفقهاء سواء التي كانت في العصر الأول بقيادة فقهاء الصحابة، أو ثورة ابن الأشعث التي كانت حصيلتها دموية وكبيرة، ولم تحدث نتائج ميدانية فعلية حقيقية، غير أن الحاكم المطيري يرى أن نتائجها الكارثية مردها ليس الثورة بحد ذاتها، بل سوء التخطيط وضعف الإدارة لها، ويعتبر أن أصحاب خطاب نقد الثورة نظروا إلى حوادث التاريخ نظرة جزئية لا نظرة كلية، فظنوا أن كل خروج لا يترتب عليه سوى الفساد فقال ابن القيم: "الإنكار على الملوك والخروج عليهم أساس كل شر وفتنة لآخر الدهر"[302]، وهذه مبالغة لا دليل عليها، ولم ينظروا إلى الحوادث التي ترتب عليها الكثير من الصلاح، فقد خرج العباسيون على بني أمية بعد سنوات من التخطيط والتنظيم المحكم، كما

(302) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان، السعودية: دار ابن الجوزي، ط:01، 1423هـ، ج04، ص388.

خرج ابن الزبير على يزيد، وكان عهده خيرًا من عهد يزيد، كما أن تواريخ شعوب العالم تؤيد عدم صحة هذه النظرية، وهناك سنن اجتماعية لا فرق فيها بين المسلم وغيره.[303]

إذن نجد أن فشل ثورة الفقهاء وما قبلها أحدث لنا تفاعلًا جديدًا مع مفاهيم تولدت، كمفهوم السمع والطاعة الذي سيصب في تثبيت السلطة المطلقة، ومفهوم الخروج الذي سيوظف بجانب مفهوم البغي في تأثيم وتجريم المعارضة للسلطة، إضافة لنشاط تبريري في استحلال القتل والاقتتال، كما تأصلت وتشكلت مبادئ القبول بولاية المتغلب كحالة ضرورة سياسية فرضتها أحداث معينة مؤقتة، لكن المفاهيم تصلبت وتحول القبول بالمتغلب من ضرورة سياسية تقدر بقدرها إلى مبدأ سياسي وفقهي ثابت، وكما يذكر الباحث محمد المختار الشنقيطي: تحول الفقه السياسي من منطق البحث في (الشرعية السياسية)، إلى منطق (السياسة الشرعية).[304]

ويؤكد الباحث أيضا إلى أن من أعظم أسباب اللبس في دراسة ثورات القرن الأول الهجري الخلط السائد في الحكم على الأفعال بنتائجها لا بصورتها ومراميها، فيجب أن يبقى هذا الخط الثوري الذي قام به سلف هذه الأمة من فقهائها وصالحيها بعيدًا عن التجريم والتقبيح، وإن خطأ قادة الثورات في التقدير العسكري أو الزماني أو الميداني لا يجعلهم أصحاب خطيئة؛ بل أصحاب اجتهاد مع خطأ، ولا يغير المبادئ ولا يسقطها، وقد وصف ابن خلدون الأمر بأنه"خطأ دنيوي، وليس دينيا" حسب تعبيره.[305]

أما بالختام فنشير إلى تمدد قيم ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث للعصر الحديث وعدم فنائها، فكانت من أهم المحاور المركزية في خطاب الاسلاميين السياسي المعاصر، فنجد الشهيد حسن البنا يشيد بثورة ابن الاشعث في الشرق وثورة القاضي بن يحيى الليثي في الغرب الاسلامي ويعتبرها بأنها (هي تعاليم الدين وماضي رجاله من فقهاء المسلمين) [306] وكذا وصفها سيد قطب بعد ايراد قصصهم الملهمة ب(روح سَمَت فوق كل القيم الفانية والسلطات الزائلة).

---

[303] حاكم المطيري، تحرير الإنسان، ص616.

[304] (السياسة الشرعية) وهو مصطلح تاريخي وليد لفقه التكيف: تكيف المبادئ مع واقع القوة القاهرة، والسعي لإنقاذ ما تبقى تحت سقف الاستبداد السياسي بعد اليأس من تأسيس السلطة على أسس شرعية، أما (الشرعية السياسية) فهي مفهوم شرعي يستلزم تكييف الواقع مع متطلبات المبدأ ويتشبث بمحاكمة الواقع بالمبدأ لا بتكييف المبدأ مع الواقع. انظر : محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص72.

[305] ابن خلدون، المقدمة، ص217.

[306] حسن البنا، مجموع الرسائل، اسطنبول، دار النداء، ط: 01، 2015، ص62.

ولكن رغم بقاء القيم الثورية الملهمة للنضـــال في النفوس، إلا أن الواقع الدولي اليوم وتفاعلاته المعقدة الممزوجة بتدخلات واطماع القوى الخارجية وتحالفها علينا، وتطور عدة الحرب ووســائلها مما يضـاعف الفاتورة أمام أي ثورة مسلحة، يجعلنا نستبعد هذا الخيار المؤلم في التغيير واللجوء لخيارات أطول زمنيا لكنها أخف عبئا، مع عذرنا لمن دفعته ظروفه السياسية لهذا الخيار، والتي جعلت الفقيه اليوم في موقف حرج في الصمت أو تأخير بيانه لغاية توضح الأمور في مقابل ضغط الأحداث والسلطة والحراك ودفعه لولوج الواقع الثوري وتصدر صفوفه وترشيده.

4. منهج شرعنة الفقيه لواقع السلطان السياسي (نظرية السلطان المتغلب نموذجا)

في هذا المبحث نتحدث عن منهج واكب مرحلة تغول السلطان وتغلبه واستقوائه في سلب حق الأمة السياسي في الشـورى والاختيار، وتوليه الحكم وقفزه على السـلطة الحالية الشـرعية، ووضـعه للأمة أمام القبول به أو خيار الفتنة الدموية التي سبق الحديث عنها ونتائجها المؤلمة، وبعد أن تراجعت رؤية الفقهاء في مقاومتها بالثورة المباشرة، وفشلت كل الآمال في التغيير الجذري والعودة للمرحلة الراشدة، صاغ الفقهاء نظرية القبول بالسلطان المتغلب، حيث يستفيد هو من الشـرعية الناقصـة فيسـتلهمها من حركة الفقهاء والعلماء، وتسـتفيد الأمة من الاسـتقرار وبقاء رسـم الدولة ووظائفها العامة، غير أن هذه النظرية التي تماشت مع الواقع المضطر المؤقت تحولت إلى مصير دائم، ورست في تجربتنا السياسية واستقرت، وتأبد الاستبداد من خلالها.

4. 1. التحول التاريخي وظهور بذور التغلب في جسد الأمة

بالرجوع للفتنة السـياسـية الكبرى وما تبعها من لواحق مثل الصـلح عام 41هـ الذي أسـس لفكرة التنازل والتضـحية بالشرعية السياسية الشورية مقابل وحدة الأمة وحقن دمائها.

تغلب قادة المجتمع من الصحابة على الأزمة الكبرى، وتوافقوا على صيغة توافقية تضمن بقاء الأمة موحدة، من خلال التنازل المؤقت الظرفي عن حق الأمة في الشورى، أي: اختيار من يقودها، لكن معادلة التضحية بـ(الشرعية) لمصلحة (الوحدة) تحكمت في الثقافة السـياسـية الإسـلامية بعد ذلك، فقد كانت الفتنة الكبرى هي الحدث التأسـيسـي الذي زرع الخوف في قلوب المسـلمين من انهيار دولتهم واندثار أمتهم ودفعهم للقبول بالاسـتبداد، فاضـطر فقهاء الأمة للتضحية بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة كما يعبر عنه الدكتور محمد مختار الشنقيطي [307]

---

(307) الشنقيطي، مرجع سابق، ص410.

ويعتبر محمد عابد الجابري أن **هوس الخوف من الفتنة** قاد الأمة إلى **تأبيد الفتنة** وتخليد الاستبداد السياسي فقال: "الحق أن الضمير الديني الذي هو أصلًا متحرر من الخطيئة الأولى لآدم، قد حمل نفسه وزرًا آخر، وهو وزر الفتنة الكبرى، إن الرغبة في اتقاء الفتنة قد برر على الدوام قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة، فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام على التسلط".(308)

إذن فقد حول معاوية رضي الله عنه صفقة عام الجماعة إلى مدخل لتأسيس الملكية القاهرة على أشلاء الخلافة الراشدة عبر توليته لابنه يزيد وجمع البيعة له من الناس، (309) **وهي بدعة سياسية امتدت ومحت السنة السياسية الشورية،** وصفها مالك بن نبي بأنها: "نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم". (310)

فمن هذه الواقعة هدم نظام الشورى الذي كان سائدًا في الخلافة الراشدة، وحل محله نظام القهر والجبر، وكانت بداية انتقال من نظام سياسي تعاقدي بين الأمة، وتحويلها إلى نظام سياسي قهري، **وصارت الأمة مخيرة بين القوي أو الأمين،** في حين كان شرط الحاكم عندنا هو: القوي الأمين الجامع للصفتين معًا.

ثم سارت الأمة في تحول تنازلي في تاريخها السياسي، حيث تحولت من نظام الخلافة الراشدة، إلى نظام المزج بين الخلافة الراشدة والملك، ثم إلى نظام الملك المحض، وقد عبر عن هذا ابن خلدون بقوله: "إن الخلافة وجدت بدون ملك أولًا، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك ".(311)

تعريف التغلب

يشرح الفقيه الحنبلي ابن قدامة المقدسي صورة التغلب السياسي بقوله: "ولو خرج رجل على الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له وأذعنوا لطاعته وتابعوه، صار إمامًا يحرم قتاله والخروج عليه"،(312) ممثلًا لذلك بما فعله عبد الملك

---

(308) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2001، ص630.

(309) الشنقيطي، مرجع سابق، ص418.

(310) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، سوريا، دار الفكر، ط:01، 1986، ص36.

(311) ابن خلدون ، المقدمة، ص261.

(312) ابن قدامة، مرجع سابق، ج10، ص49.

بن مروان من خروجه على ابن الزبير، فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعًا وكرهًا، فصار إمامًا يحرم الخروج عليه، إذن: **التغلب هو طاعة لسلطة قهرية**.

وقد اعتبر الفقهاء لاحقًا أن التغلب والاستيلاء وسيلة من وسائل انتقال السلطة، ومن كثرة تكراره في الحالة السياسة نجده تقرر بكتب الفقه، فقال النووي: "وأما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين".[313]

وهنا نحلل النص الفقهي للإمام النووي لنسجل التالي:

أ- التغلب في هذه الحالة يكون بعد موت الإمام وسد حالة الشغور، أما التغلب حال حياته فهو في فروع الفقه خروج عن الإمام وبغي له أحكامه والتي منها الدفع، فإذا انتصر هذا الأخير زاد الفقهاء في التماهي وقبلوه أيضا.

ب- المتغلب يجب أن يستجمع الشروط المرعية والشرعية الخاصة بالسلطان.

ت- المتغلب قهر الناس بشوكته وانتصر عليهم، ولا يقاس هذا إلا بمحاولة منعه، وهي مباحة ضمن الكلام.

ث- المتغلب صار مشروعًا لمصلحة المسلمين، وتنظيم شؤونهم العامة التي يفقدونها بدوام الصراع على المنصب أو طول شغوره.

موجات التحول نحو التغلب

الموجة الأولى: بتولية معاوية رضي الله عنه لابنه يزيد، وقد خضع وقبل كبار فقهاء الصحابة بها، أمثال: عبد الله بن عمر، والحسن بن علي، وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهم جميعًا، ضمن التضحية بالشرعية الشورية مقابل وحدة الأمة **مع معارضة سياسية شفوية حادة**، فقال ابن عمر: "إن هذه الخلافة ليست كسروية أو هرقلية ولا قيصرية، يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كانت كذلك لكنت القائم بها بعد أبي، فوالله ما أدخلني مع الستة من أصحاب الشورى، إلا على أن الخلافة ليست شرطًا مشروطًا، وإنما هي في قريش خاصة..."[314]

---

[313] النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج10، ص 46.

[314] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 150.

وهنا انقلبت الخلافة الشورية لملك بالقهر والجبر، ويعتبر ابن خلدون أن الملك صورة كبرى من التغلب، فقال: "الملك هو التغلب والحكم بالقهر". [315]

ومن باب الإنصاف نسجل أن معاوية رضي الله عنه حاول جعل الملك لابنه بصيغة ملكية شورية، وحاول تشكيل مجلس الشورى من الصحابة الكبار وسادة الناس، لا ينقض (يزيد) لهم أمرًا، ولا يستبد بالأمر من دونهم كما ذكرت الروايات التاريخية، كما حاول معاوية أن يجعل ملك (يزيد) بالرضا في حياته، ولهذا اجتهد في مشاورة الناس ومحاورتهم ومناظرتهم لإقناعهم، غير أني كباحث رغم هذه الخطوة أنحاز لما سجله الكثير من الباحثين منهم: ابن خلدون، ومالك بن نبي كما سبق، أنها كانت نقطة فاصلة لتحول مسار الدولة الإسلامية من النظام الراشد الحاكم بالشورى والرضا إلى الملك العضوض الحاكم بالتغلب والقهر.

وقد كتب الإمام رشيد رضا عن الحادثة بكتابة أحكام الخلافة تحت عنوان: (كيف سنَّ التغلب على الخلافة)، وهو مؤشر منه على بداية التحول السياسي نحو التغلب الملكي من هذه الحادثة.

وقد أكون جريئا باعتبار أن سيدنا معاوية رضي الله عنه هو أول متغلب وأول من سن التغلب في تجربتنا الإسلامية ليس بتوليته يزيد من بعده فقط، بل من خلال سيطرته على السلطة عبر النصر العسكري، فهو لم يصل للسلطة عن طريق التعاقد أو البيعة الحرة، ولكنه انتزعها انتزاعا بقوة جيشه وتماسك عصبيته المساندة التي كانت قادرة على حفظ النظام والانشغال بتوسعات الدولة العسكرية واستكمال النظم والبناء الإداري، ولم يسع جمهور المسلمين ازاء اللحظة التاريخية سوى الانقسام بين فئة وافقت على خلافته وفئة واصلت نضالها الثوري ضد هذا المنهج السياسي، دون أن تشغل نفسها الأمة كثيرا في البحث عن مشروعية هذا النظام من الحكم كما فعلت لاحقا لما فشل المشروع الثوري في تصحيح المسار واعادة الرضا وحق الأمة في الاختيار. [316]

---

[315] ابن خلدون ، مرجع سابق، ص130

[316] بدأت المعارضة شفوية في حياة معاوية، الذي دخل في سجال خطابي مع باقي الصحابة وأبنائهم في المدينة، ثم انتهت دموية في مواجهة يزيد وعماله من بني أمية، وفي هذا الصدد تشير المصادر إلى عبد الله بن عمر ، عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن عباس، فضلا عن المعارضة العنيفة التي تحولت إلى صدام مسلح من الحسن بن علي، وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم أجمعين.

واستمر التغلب بتوريث الملك للأبناء تحت عيون الفقهاء، لدرجة وصول الأمر بالوليد بن يزيد سنة 125هـــ بأن يورث لولديه الحكم وعثمان بالتوالي والتعاقب،[317] أي يتحكم في مصـــير الأمة الســـياســـي لجيلين بعد وفاته، ولا ندري أي أحقية مُنحت له للنظر الاستراتيجي لعشرات السنوات المستقبلية لهذه الأمة، وكأنها ملك يمينه.

ويجب التذكير أن الاستخلاف طريق مشروع لانتقال السلطة استنادا لعهد الخليفة أبي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنهم، غير أنه إذا خالفت طريقة الاستخلاف القواعد الراشدة، وصادمت القيم السياسية الإسلامية صارت ولاية عهد، وأضحت صورة من صور التغلب والاستبداد لفرضها على واقع الأمة السياسي، ورضيت به الجماعة المقهورة، فمنهج الرشد الذي قام به الشيخان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في الاستخلاف كان متصلًا بصفة وثيقة بمبدأ الشورى، وحق الأمة في الاختيار ورضاها بمن يحكمها، "ولو أن الصحابة لم ينفذوا عهد أبي بكر لعمر ولم يبايعوه لما صــار إماما"[318] ، فتأســيس خلافته أبعد من العهد والاســتخلاف فقط بل ارتبط الأمر بالشـــورى وموافقة جمهور الصحابة من أصحاب الشوكة، فلم يكن الاستخلاف كافيا لعمر رضي الله عنه ليصبح خليفة، وما كتبه الفقهاء لاحقا في هذا المجال هو من باب فقه التغلب، غير أن النقد الموجه هنا، هو في اللغة التي كتبت بها والعبارات المسوغة لفقه القبول بالخنوع والاستضعاف؛ خاصة من فقهاء الآداب السلطانية والطبقة العلمائية المتصلة بالحكم تمامًا، وقد حاول بعض الفقهاء ترشيد ولاية العهد الذي أصبح سلوكًا دائمًا، وسنة سياسية سائدة، مع استصحاب فكرة أنه التقليد السياسي السائد بكل دول الجوار وسائر الأمم، ومن هذه المحاولات في الضبط والترشيد ربط ولاية العهد بقرار مجلس أهل الحل والعقد الشـــورى، كما قال الإمام الفراء: "عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة ...لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين أهل الحل والعقد"،[319] حيث حاولوا جعل ولاية العهد عبارة عن ترشيح معلّق بقبول ممثلي الجمهور من الناس من خلال مؤسسة الحل والعقد.

الموجة الثانية: عند ضعف رسم الخلافة وذهاب جوهرها وروحها وسلطتها، وظهور السلطنات المتغلبة، ومن صورها ما يعرف بظاهرة إمارات الاستيلاء.

---

[317] ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص 234.

[318] ابن تيمية، منهاج السنة، الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986، ج01، ص189.

[319] الفراء، الأحكام السلطانية، ص25.

فمن الناحية العامة تنقسم ولايات التفويض إلى تفويض اختياري وتكليف، يكون في الحالات الطبيعية من الخليفة إلى من ينوبه في الإقليم ليدير شؤون الدولة، واسمها إمارة الاستكفاء، ونوع ثان يعتبر ولايات اضطرار، يكون في الظروف الاستثنائية التي تمثل ضعف السلطة المركزية المتمثلة في الخلافة في مواجهة الولايات والأقاليم وتسمى ولاية الاستيلاء، وهي حالة أن يستبد أمير أو والٍ بالسلطة بعد تكليفه بها، أو يتغلب والٍ على الأمير المستكفي والمكلف من الخليفة فيغلبه، ويخشى الخليفة من فتنة في عزله، فيقره على إمارته، فذهب جمهور الفقهاء إلى صحة ولايته للضرورة، "فيكون الأمير بإستيلائه مستبدا بالولاية والتدبير".[320]

ويعكس هذا النموذج الوضع الذي آلت إليه الخلافة العباسية في مرحلة الضعف، حيث استقل الأمراء بإدارة أقاليمهم، فعمل الفقهاء على إنقاذ ما تبقى من الكيان السياسي للخلافة من خلال نظرية التغلب؛ فتم تكييف ظاهرة الاستيلاء على السلطة على أنه تفويض لها من الخليفة للمتغلب؛ لأنه يحافظ على وحدة الدولة، لا على وحدة السلطة، ويترك الباب مفتوحًا لتصحيح الأوضاع.

وعندما نرجع للواقع والتمثيل لما ذكرت هنا نجد أن المثال الأول للسلطنات المتغلبة كان مع البوهيين، حيث لم يكتفوا بدولتهم المستقلة داخل الأراضي الإيرانية، بل اقتحموا عاصمة الخلافة، وأرغموا الخليفة عام 334هـ/945م على أن يكتب عهدًا للأمير البويهي يوليه بمقتضاه (ما وراء بابه)، ورغم قدرة البوهيين على إسقاط الخلفاء إلا أنهم تجنبوا إسقاط الخلافة التي كانت تمثل هيبة سنية معنوية قائمة على شرعية الدين، وراسخة في عقول الشعوب، وقد قال البيروني: "إن الناس قد اعتادوا الدولة العباسية، ودانوا بدولتهم وأطاعوهم طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منهم"،[321] فإبتدع البوهيون فكرة غزو المركز والاستيلاء على السلطة في عاصمة الدولة مع الإبقاء على اسم وشكل الخلافة.

فكانت السلطة في العصر البويهي موزعة بين ثلاث محاور:

1-الأمير البيوهي الذي جمع بيده الصلاحيات الفعلية كلها التي تقتضيها العملية السياسية في الحكم.
2-الخليفة العباسي صاحب الرمز المعنوي لوحدة الأمة سياسيا.
3-الفقهاء الذين أنيطت بهم مناصب القضاء ومراكز التعليم.

(320) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص27.

(321) البيروني محمد بن أحمد، الجماهر في معرفة الجواهر، دائرة المعارف العثمانية، 1936، ص 23.

وبعد البويهين جاء السلاجقة [322] من الترك الذين دحروا البويهيين، ودخلوا بغداد عاصمة الدولة العباسية، لكن تعاملهم مع الخليفة القائم ببغداد لم يختلف كثيرًا، فقد استكتبوه عهدًا بولاية أمور الدنيا لهم، وبقي الخلفاء في قصورهم يركزون على الشؤون الدينية باعتبارهم الزعماء الرمزيين للإسلام، وسمى البويهيون أنفسهم أمراء وملوكًا، بينما سمى طغرل بك السلجوقي نفسه سلطانًا، وصار هو اللقب المتعارف عليه لزعيم المسيطرين.[323]

وقد اعترف السلاجقة بحق العباسيين في الحكم على عكس البويهيين، وعبروا لهم عن الاحترام للخليفة عبر تبادل الهدايا في المناسبات والمصاهرة، كما حافظوا على إعلان إحترامه أمام العامة بالمناسبات والحفلات الرسمية بصفته زعيم المسلمين، وكان يرتدي بردة النبي صلى الله عليه وسلم تأكيدًا لسلطته الدينية في فترة تغلب السلطنة السلجوقية التي دامت 120 سنة ابتداء من 1037م/ 429 هـ.

أما ثالث المتغلبة الكبار فهم المماليك، ففي عام 659هـ وبعد مضي ثلاث سنوات على سقوط الدولة العباسية ببغداد على يد المغول، نصب المماليك رجلًا من سلالة بني العباس أميرًا للمؤمنين مقره القاهرة، ويعلق رضوان السيد على هذا السلوك أنه:"يكشف عن وعي بالتاريخ وبالأمة، ويعتبر دار الإسلام وحدة واحدة، وأمته أمة واحدة مستمرة في التاريخ والحاضر، ورمزها الخليفة العباسي أمير المؤمنين الذي تتطلع إليه أبصار المسلمين بالعالم كله، فبهذا الفهم الديني –السياسي، والدور في مواجهة التتار والصليبيين، وإعادة شعار وراية الدولة العباسية الجامعة ثم تعيينهم المذاهب الأربعة بسائر انحاء المملكة، وصيغ الانسجام بين الفقيه والسلطان المملوكي، فمنذ القرن الرابع الهجري صارت المذاهب الأربعة ممثلة رسميًا للإسلام السني كله"،[324] فلما تمت البيعة للعباسي قلد للسلطان الملك الظاهر البلاد الإسلامية، وما سيفتحه الله على يديه من بلاد الكفار، فصار السلطان المملوكي سلطانًا للإسلام والمسلمين

---

[322] **السلاجقة** : هم جماعة من القبائل التركية المقاتلة الموحدة عسكريا الزاحفة بقهرها الدول العائلية الصغيرة، وحركهم بهذا عصبية قبلية وحمية دينية، وحسن سمعتهم تصديهم للقوى الخارجية البزنطية والمغولية ، دولتهم قامت منذ عام 1037م/ 429هـ حتى تفككت إلى ولايات منفصلت في 1157م/552هـ. انظر: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي، دمشق: مطبعة الملامح، 1974، ج01، ص 311.

[323] في الكتاب الذي كتبه الخليفة المطيع سنة 361هـ لبختيار البويهي حين طلب منه الأخير مالًا للجهاد، فرد عليه برسالة توضح الحالة السياسية يومها وحدود العلاقة وقوة السلطة :(إنما يلزمني الغزو إذا كانت الدنيا في يدي وتجبى إلى الأموال، وأما إذا كانت حالي هذه وليس لي منها إلا القوت القاصر عن كفائي فلا يلزمني شيء من ذلك وإنما يلزم من البلاد في يده وليس لي إلا الإسم الذي تخطبون به على منابركم تسكتون به رعاياكم فإن شئتم أن أعتزل فعلت) أنظر: ابن مسكويه، تجارب الأمم، القاهرة، 1920، ج02، ص307.

[324] رضوان السيد، تقديم تحقيق كتاب تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1992، ص16.

"فتماسك رمق الإسلام، وبقيت بقية الدين، ولولاها لانصدع شعب الأمة، وهي عمود الملة "[325] وكسب المماليك النخب الدينية في مواجهة التحديات العسكرية، وصار شيوخ المذاهب حماة الشريعة وممثليها بالمجتمع والدولة، وهي مرحلة فيها إدارة جيدة للعلاقة بين ثلاثية: الخليفة، السلطان المتغلب، الفقيه، ولعل تحديات المرحلة التتارية والخوف من هلاك الأمة يومها ساهم في تجاوز الخلافات، والقبول بالآخر والتوافق.

يمكن القول أنه في هذه المرحلة أصبحت منظومة الحكم في ظلال الدولة السلطانية- المتغلبة تتشكل من ثلاث أضلاع متآزرة: الخليفة : الذي يرمز للوحدة السياسية للأمة ، السلطان المتغلب: الذي يملك القوة العسكرية الحامية للدولة ورعاياها من أعداء الخارج والضامنة لاستقرار حياة وأمان الداخل وفرض الشريعة، العلماء والفقهاء: المنوط بهم تفسير الشريعة ومراقبة تطبيقها في المجتمع .[326]

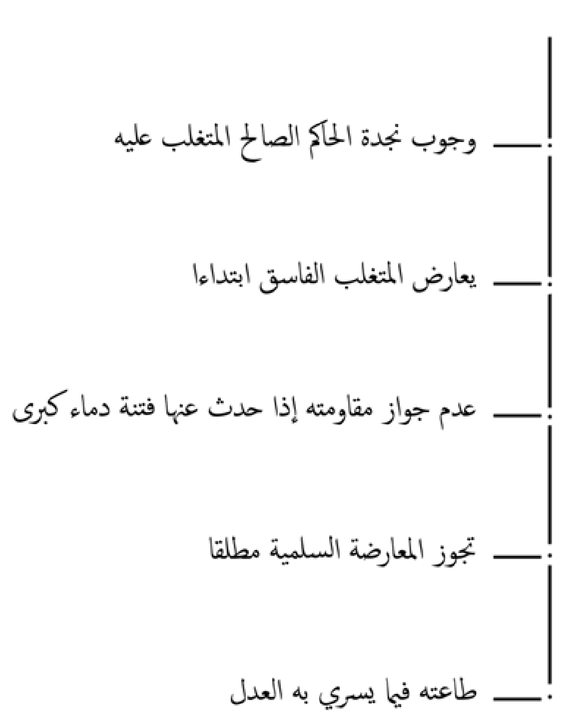
ويسمي ابن خلدون هذه الحالة مرحلة قيام (دولة العصبية) القائمة على (الوازع السلطاني والعصباني) ذات (الصبغة الدينية)[327] ، هذه الصبغة الدينية ظهرت عبر اتجاهين قاما بدور وظيفي وهما :[328]

1- اتجاه الإبقاء على الخلافة السنية كحالة رمزية ومعنوية توحيدية للامة والجماعة والدار.
2- اتجاه تعزيز دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف.

---

(325) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010،ج02، ص 10.
(326) دومنيك آروفوا، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة رندة بعث، بيروت، المكتبة الشرقية، ط:01، 2010، ص524.
(327) ابن خلدون، ديوان المبتدأ، ج01،ص199.

(328) الكوثراني، مرجع سابق، ص48.



المخطط 05: أحكام مجابهة التغلب

المصدر: المخطط من اعداد الباحث.

2.4. مبررات فقه التغلب

علّق الشيخ عبد السلام ياسين بمصطلح (معاناة فقهائنا) عن ورطة فقهاء السياسية الشرعية الذين قالوا بإمامة المتغلب، معتبرًا أن رأيهم هذا "دليل مرونة ارتكبوا بها أخف الأضرار حين تفاقم حكم السيف ... وأنهم تشبثوا بوحدة الأمة – التي تنقض عراها حسب التعبير النبوي- والقناعة بأدنى مظاهر وحدة السلطان". (329)

(329) عبد السلام ياسين، الخلافة والملك، دار الأفاق، ط:02، 2001.، ص63.

وقد أظهر الشـــيخ للتماس الأعذار لهم وأنه: "لا يظن إلا أنهم احتاطوا لدينهم وللأمة "[330] مبررًا ضـــيق الخيارات لديهم يومها، فهم يستنكرون الملك بضمائرهم ويخضعون له بعقولهم خوفًا على الأمة من التلاشي، "وجاء هذا الرأي في مرحلة صــارت فيها الدولة الســلطانية حقيقة نهائية، ولم يعد مشــروع اعادة هيبة الخلافة كســلطة مركزية فعلية أمرا واردا"[331]، **وهكذا وازن الفقهاء بين عيب التغلب وضرورته،** وبالتأمل لأهم مبررات القبول بفكرة تغلب السلاطين من الفقهاء في التجربة السياسية نجدها كالتالي:

أولًا: أهمية ووجوب نصب الإمام والراعي

لولا الســلطان لكان الناس فوضــى، بهذا المبدأ العقلي المنطقي المعروف بتتبع ســير الدول وحال الشــعوب، أنه لابد للقطيع من راع وللأمة من والٍ، وأن "الفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران" كما قال ابن خلدون [332]

ويقرر راشـد الغنوشـي أن "موقف الوسـطية الذي عليه جمهور الإسـلاميين يتمثل في اعتبار السـلطة ضـرورة اجتماعية، وأداة من أدوات الأمة في إقامة العدل، وأنها مجرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا".[333]

وعن أهمية النظام السياسي وتنصيب رأسه يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: "السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة"[334]

من هذا المبدأ كان شرعنة الفقهاء للسلطان المتغلب، فقد عملوا بقاعدة درجوا عليها طويلا طيلة عمر تجربتنا السياسية الإسلامية وهي على حد تعبير عبد الإله بلقزيز: " التماس الشرعية للسلطان السياسي مهما كان النقص في النصاب السياسي فيه مخافة أن يكون الفراغ السياسي الناتج عن غياب الدولة مدعاة للفتنة " [335]

---

[330] المرجع نفسه، ص 64.

[331] مهند مبيضين، أنس الطاعة–السياسة والسلطة والسلطان في الإسلام–، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:01، 2012، ص84.

[332] ابن خلدون ، المقدمة، ص 187.

[333] راشد الغنوشي، مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، مقال، نشر بتاريخ 2004/10/03م، موقع الجزيرة، www.aljazeera.net

[334] الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد ، ص99.

[335] عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:03، 2011، ص98.

بل إن حتى الفقهاء المعاصرين في تقييماتهم لحكم التغلب تُشَابه الفقهاء الكلاسيكيين والتراثيين، فرشيد رضا يطعن في شرعية الخلافة التي تحصل بالتغلب ولكن لا ينزع عنها الشرعية فيتعبر التغلب كأكل الميتة اضطرارا وهي " تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى" [336]

ثانيا: التغلب اضطرار لا خيار

دخول الأمة عبر فقهائها للقبول بالتغلب كان إضـطرارًا، وليس رغبة واختيارًا، لهذا لم يقبل الفقهاء بالسـلطان المتغلب إلا بعد فشـل مسـاعي المدافعة، وفي هذا يعبر الإمام الجويني بقوله: "إذا عسـرت مدافعته، وكان في اسـتمراره على ما تصدى له توفية لحقوق الإمامة، فيتعين تقريره ".[337]

فالجويني هنا مثلًا: لا يوازن بين خيارين بل ينطلق من مسلمة صريحة، هي أن لا خيار للأمة إلا المتغلب بفعل اختلال موازين القوة، وتحول الثورة على المتغلب لمجرد استنزاف للأمة، فلا غرابة هنا إذا رجّح الجويني اسباغ الشرعية على قيادة هذا المتسلط، ومحاولة إصلاح ما يمكن إصلاحه تحت سقف فساده.

ويعلق الباحث عن منهج الإمام الماوردي –وهو أهم وجوه ظاهرة قبول الفقهاء للســـلطان المتغلب– بأنه قبل بإمارة الاستيلاء المتغلبة لأنها إمارة الأمر الواقع، منعًا للفتنة وحقنًا للدماء ومراعاة وفهما لأطراف المعادلة السياسية، كما أن الاعتراف بها لن يحجب حقيقتها في كونها تغلبًا وبغيًا وخروجًا عن السـلطة الشـرعية، إن دعوة الماوردي إلى الاعتراف بإمارة من ارتكب البغي الكامل؛ هي دعوة إلى اسـتبقائه تحت وصـاية الخليفة كسـلطة عليا ولو شـكليًا، فقد كان حريصًا على بقاء الدولة والتعايش بين قواها السياسية، وكان حريصًا في رؤيته على وحدة السلطة السياسية في زمن أوشـكت الدولة العباسـية الكبرى على التفكك[338] "فجاز مع الاسـتيلاء والاضـطرار ما امتنع في تقليد الاسـتكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز" [339]

---

[336] محمد رشيد رضا، الخلافة، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 74.

[337] الجويني، غياث الأمم، ص 321.

[338] عبد اللطيف المتدين، المثقف والسلطة الغير الشرعية، دور الفقهاء في دعم الإستبداد، كتاب جماعي دور المثقف في التحولات التاريخية، قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط2017،01، ص 228.

[339] الماوردي، الأحكام السلطانية ، ص 30.

إذن فقه التغلب ضـــرورة تقتضـــيها الوقائع، والمتغلب يكون بغيًا قبل وقوعه، فإذا وقع تحول لضـــرورة وجب قبولها والتعاطي معها، وســقطت محاربته لأنه أمســك بشــروط المكنة وصــار واقعًا يتعامل معه، وإن وجود الدولة ووحدة الجماعة مقدمان على شرعية السلطة والقيم السياسية، فليس من الوعي التاريخي اتهام أهل الفقه أنهم قبلوا الاستبداد السياسي من السلطان جزافًا، وبلعوه بإرادتهم، ولكنهم رجحوا كفة على كفة، فقبلوه لضرورة مصلحية، ولم يقبلوه مبدأ شرعيًا، وبقيت قلوبهم تطمح لعودة النموذج الراشدي الأول الذي هو امتداد للدولة النبوية المحمدية.

ثالثا: القبول بالتغلب مقابل حفظ مصالح حياة الناس وحماية بيضة الشريعة

لم تكن شـرعنة الفقيه للسـلطان المتغلب مجانية أو بدون رؤية وهدف، كان الفقهاء يرجون من اضـفاء الشـرعية على المتغلب "أن تُسْتَوعب القوة العسكرية للسلطان في بنية الشريعة" [340] وأن تتحول هذه الشوكة لخدمة الدين ورعاية مصالح الناس بدل استنزافها في صراعات السلطة، ففي مقابل منح السلطان المتغلب الشرعية كان الفقهاء يطالبون شيئا واحدا من الحاكم هو الالتزام بسيادة الشرع، ولعل هذا من تقدير المصلحة التي سبق البيان أن قضايا السياسية والحكم تدور مع المصــالح والمفاســد، وهكذا عقد الفقهاء مصــالحة مع نظام الدولة المتغلبة وأصــبح العلماء مصــدرا للسلطة دستوريا.

يجدر التنبيه لموقع الشـريعة في النموذج التاريخي للحكم الإســلامي عند الحديث عن الصــراع على الســلطة ورغم كل التحولات من الانتقال من الخلافة الراشــدة على منهاج النبوة إلى الحكم العضــود أو الجبري أو الملك الممزوج بالخلافة إلى النظام الســلطاني المتغلب فقد **ظلت الشــريعة هي قطب الرحى والنطاق المركزي للحكم** ، ولم نجد أي تجربة حاولت أو فكرت في التخلي عنها كمادة أساسية ومنهجا للحكم والتشريع، وكما سماها وائل الحلاق " القانون العام المتعالى على الأقاليم الجغرافية التي تمثل بمجموعها دار الإسلام"[341] وهذا راجع لجهود الفقهاء **حُرَاس الشريعة**.

رابعا: القبول بالتغلب ثمرة للتخوف من الماضي

بناء على اعتبارنا أن الملك والعهد صورة من صور التغلب صاحبها حزم وإلزام، وتبرير الفقهاء بقبول نظام العهد ولو للولد أو الأخ داخل دائرة العائلة الحاكمة كوســيلة لانتقال الســلطة، محاولة منهم لتفادي ما قد ينشــأ من الشــغور

---

(340) ارفن روزنتال، مرجع سابق، ص 161.

(341) وائل الحلاق، مرجع سابق، ص136.

لمنصب الإمام من فتن واضطرابات وصراعات تنافسية على المنصب بعد موت الخليفة أو مقتله، كما حدث بعد مقتل سيدنا عثمان بن عفان -رضي الله عنه- ، فاستغل السلاطين والساسة هذا التخوف من الفقهاء لممارسة تغولهم السياسي، وسلب حق الأمة في الشورى لصالح دوائر حكمهم.

وكان القبول بالتغلب لمواجهة النزاع الدموي، ورغبة في عدم تكرره بالأمة، فقد انطلق هذا التوجه من مبدأ في الفكر السني السياسي وهو مبدأ تجنب الفتنة، هذا المبدأ الذي تطور عبر خبرة مؤلمة من الصراعات والفوضى والحروب الأهلية حول الخلافة، الأمر الذي تحمل ضريبته أخيرًا جمهور المسلمين وعامتهم.[342]

خامسا: نظام الدولة والسلطة معقد ومركب، والقبول بالتغلب واقعية سياسية

إذا قمنا بمقاربة المسألة من خلال منطق التاريخ، نجد أن التحول الكبير في نظام الحكم، ونقله من نموذج الخلافة الراشدة إلى نموذج ولاية المتغلب مع قرب العهد به، لا يمكن تفسيره وفهمه **إلا باستحضار السياقات والشروط التاريخية** التي وجد الفقهاء أنفسهم معها في حالة اضطرار للقبول بالمستجدات الطارئة، فلم يعد ذلك النموذج الراشدي سهلا للتطبيق نظرًا لتغير الزمان، وطروء وقائع جديدة على حياة المسلمين بمختلف مناحيها.

ومن المسَلم به في الكتابات الإسلامية، توصيف تحول نظام الحكم بعد الخلافة الراشدة، بالملك العضوض باعتباره انحرافا عن أصول الإسلام ومبادئه في الحكم، لكن المفكر المغربي (أمحمد جبرون) اعتبر ذلك أمرًا طبيعيًا، وقع استجابة للشروط التاريخية، وتكيفًا معها، وبرر سلوك الفقهاء باعترافهم بولاية المتغلب، وإضفاء الشرعية عليها، بأنه تفكير واقعي اضطروا معه للتنازل عن سلطة الأمة لصالح المحافظة على الجماعة، وتماسك الدولة وبقائها، ومن هنا فإن مهمة الفقهاء التنظيريين لم تقتصر على صياغة فقه الخلافة وشرح تعاليمها وأحكامها فقط، بل شملت التوفيق بين الوضع السياسي القائم من جهة والشريعة من جهة أخرى.

فلا يخفي الباحث أمحمد جبرون قبوله بفكرة تماهي الفقهاء، وتعايشهم مع الحكام المتغلبين، بخلاف الباحث مختار الشنقيطي الذي يراها بشكل مبالغ امتدادًا للاستبداد السياسي وضياع حق الأمة في الشورى، وترجيح نهائي لفكرة وحدة الجماعة على فكرة حق الشورى، فيرى الأستاذ جبرون أن اعتراف فقهاء المسلمين بالتغلب والقهر أو الإكراه في الظفر بالولاية أو الإمامة لم يكن مظهرًا من مظاهر انحطاط فكري وفقهي، أو خوفًا من بطش وتنكيل المتغلبين

---

[342] أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها، القاهرة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط01، 2006، ج01، ص106.

المتسلطين من السلاطين، بل كان موقفًا عقلانيًا حكيمًا يعكس وعيًا علميًا وسياسيًا بالطبيعة المعقدة لمسألة السلطة في المجال الإسلامي.[343]

وأصدر الفقهاء في هذا الباب جملة من الأحكام والمواقف التي ترفع اللَبس عن الممارسة السياسية السنية وتمدّها بالشرعية، وبقي الرأي النظري أن الخليفة الشرعي هو من استجمع الشروط ووقع عليه اختيار أهل الحل والعقد، وفعليًا الخليفة هو من استطاع الغلبة، وامتلك السلطة وإن لم يكن مختارًا من الجماعة، ومن بعض النصوص التي بين أيدينا لتمرير فقه وولاية التغلب قول ابن عمر أيام الحرة حين سئل عن موقفه من طرفي المواجهة: "نحن مع من تغلب"،[344] وهو الحكم نفسه للإمام الشافعي حين قال: "كل من غلب على الخلافة بالسيف يسمى خليفة، ويجمع الناس عليه فهو خليفة"، [345] وابن تيمية بنصه : "من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم"[346]

بشكل عام لم يذم الفقهاء الملك بحكم أنه صار واقعًا استقر في السلوك السياسي لقرون طويلة، بل اعتبروا المرحلة الراشدة مرحلة مثالية انتهت، واستشرف النبي صلى الله عليه وسلم انتهاءها، [347] وأنهم يعيشون مرحلة أخرى لها ظروفها وواقعها وجاء ذكرها أيضًا بالحديث الشريف، فصار حالهم كمن يتبع خريطة لا من يرسمها، ولعل شكل الدولة يومها يبرر نوعًا من عدم عودتهم للخطاب السياسي الأول، وعدم وجود بدائل بالجوار من الدول الأخرى منع فكرة استيراد رؤى جديدة، فالعقل السياسي في تلك المرحلة في كل المعمورة كان هذا هو سقفه، ولم تعرف فكرة التمثيل الشعبي أو النيابة السياسية، فلا يصح أن يحاكم فقهاء ذلك الزمان بالعقل الفقهي السياسي السائد اليوم بعد تطوره، غير أن النقد الموجه يتمثل في حالة الجمود عن البحث عن الوسيلة المناسبة وتطويرها للوصول لحالة من الرضا

---

[343] أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، ط01، 2014، ص 230.

[344] محمد بن ابراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ت فؤاد عبد المنعم، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، 1985، ص 56.

[345] أبو بكر حمد بن حسين البيهقي، مناقب الشافعي، ت أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، 1971، ص 448.

[346] ابن تيمية، منهاج السنة، ج01، ص 527.

[347] في الحديث الصحيح الذي رواه حذيفة والنعمان بن بشير: قال رسول الله ﷺ: (تكونُ النُّبُوَّةُ فيكم ما شاء اللهُ أن تكونَ، ثم يَرْفَعُها اللهُ – تعالى –، ثم تكونُ خلافةٌ على مِنهاجِ النُّبُوَّةِ ما شاء اللهُ أن تكونَ، ثم يَرْفَعُها اللهُ – تعالى –، ثم تكونُ مُلْكًا عاضًّا، فتكونُ ما شاء اللهُ أن تكونَ، ثم يَرْفَعُها اللهُ – تعالى ، ثم تكونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فيكونُ ما شاء اللهُ أن يكونَ، ثم يَرْفَعُها اللهُ – تعالى –، ثم تكونُ خلافةً على مِنهاجِ نُبُوَّةٍ . ثم سكت) أخرجه الإمام أحمد رقم: 18406 ، وأبوداود رقم: 439، والبزاز رقم:2796.

والشــورى، وأخالف هنا الباحث عبد الجواد ياســين الذي تحدث عن اختزال الشــورى وتكمشــها في فئة أهل الحل والعقد من خلال عصـبة من الحاشـية[348]، بل أخالف طرحه بصـفة عكسـية أرى من خلالها أن الشـورى كمبدأ سياسي وأمام توسع رقعة الدولة الإسلامية جغرافيًا أسست لنظام نيابي يسمى (مؤسسة أهل الحل والعقد)، ونعترف للأسف بأنه لم يتطور في ظل العمل به لقرون طويلة، ولكنه لم يكن حالة تراجع عكسي اختزالي.

سادسا: القبول بالتغلب على أمل الرجوع للشرعية وتفكك عصبيته

اقتنع الفقهاء برؤية سنية سياسية تتمثل في أن المتغلب يستند لقيام حكمه على شوكة وعصبية تحقق له الاستقرار، لكن تدريجيًا يستعين بعصبيات أخرى غير عصـبيته الأولى التي تأسـس بها، فيقترب تدريجيًا لعصـبية الأمة والسـيادة الشـورية بشـكل جزئي، ويعود النظام السـياسـي لأصـله الراشـدي تدريجيًا، هذه القناعة السـائدة في أذهان الفقهاء جعلتهم يقبلون حكم التغلب والقوة في بدايته على أمل تحققه، ويعلق هنا ابن خلدون معبرًا عن هذه الرؤية التحولية بقوله: "إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية، وتلجأ إلى عصائب غير عصبيتها الأولى...غير أن الواقع في الدولة الأموية أن انحلال عصبتها الشـامية وضـعفها لم يعوضـا بعصـبية أخرى، وهو ما أدى لذهاب الدولة وقدوم العباسيين". [349]

إن العصـــبية المتغلبة التي كانت بدايتها بعد حوادث الفتنة الكبرى وتشـــكلت بأول دولة وهي الأموية، لم تكن بدعًا وحدثًا سياسيًا جديدًا، فقد أدرك الفقهاء أن إمامة السياسية تحتاج لقوة تتيح لصاحبها مزاولة مهامه ونفوذه في خدمة الأمة، بل يرون أن النظام الإسـلامي الأصـيل المنشـود كان يحمل بذور العصـبية المتغلبة، فهي ليسـت بدعًا من القول، وليســت كما يعتقد البعض أن الفقهاء أقروا فكرة جديدة كسـروية مسـتوردة، ففي تحليل ابن خلدون أن التنصـيص النبوي على انحصـار الإمامة في قريش من خلال حديث: "الأئمة من قريش"،[350] ليس بسـبب فضـل النسـب، بل بسبب عصبية قريش وقدرتها على قهر سواها من العصبيات الأخرى، فيستقر لها الحكم ويجتمع عليها الناس "فقريش

(348) عبد الجواد ياسين، مرجع سابق، ج02، ص 163.

(349) ابن خلدون، المقدمة، ص 164.

(350) أخرجه أحمد، رقم: 12329، النسائي في السنن الكبرى، رقم: 5942.

كانوا عصبة مضر وأصلهم، وهم أهل الغلبة منهم، وكان سائر العرب يعترف لهم بذلك"،[351] فمنهج ابن خلدون في بناء شرعية التغلب أو القهر هو وجوده في الزمن المرجعي (العصر النبوي والراشدي) باعتباره ضرورة للدين والدولة.

ويعود بنا الباحث جبرون للتبرير بقبول الفقهاء بالتغلب عبر المزج بين الواقعية السياسية ونظرية العصبية الخلدونية، فيعتبر أن مجموعة من العوامل والحوادث التاريخية أجبرت الدولة الإسلامية على الانتقال من شرعية الأمة إلى شرعية العصبية، ولم يكن هذا التحول من سيادة الأمة السياسية إلى سيادة فئة من الأمة من أهل الشوكة والمتغلب في نظر الباحث انحطاطا أخلاقيًا ولا مؤامرة سياسية حيكت بليل من طرف جهة معينة أو بيت معين، بل كان مقتضى تاريخيًا أملته الظروف، وأنقذ فكرة الدولة التي كانت في منتصف القرن الأول بين مسارين: إما التشبث بشرعية الأمة مع استحالتها التاريخية، وبالتالي تبقى نموذجًا تاريخيًا فحسب، غير متجسد بالأرض، بل تفنى معه الدولة وتقبر قيمها معها، بل وقد يذهب الدين معها، أو خيار التكيف مع الإكراه التاريخي والقبول بالنقص، وقد اختار المسلمون الخيار الثاني بقيادة سيدنا معاوية رضي الله عنه، وبالتالي ففي نظر الباحث أن دولة التغلب الأموية كانت دولة إسلامية لا ينقصها شيء من مقومات الدولة مقارنة بدولة الراشدين؛ إلا ما استحال تاريخيًا امتثاله، ومنها تمكين الأمة من ممارسة سيادتها ممارسة مباشرة.[352]

فدخلت الأمة في نظام حكم التغلب القائم على العصبية وقوة الشوكة والتوريث، وعجز الكثير من الخلفاء عن الخروج من هذا التقليد السياسي، رغم محاولات البعض مثل: الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي همّ بجعل الخلافة في الأمة، كما أن مروان بن الحكم همّ بمبايعة الزبير رضي الله عنه؛ لكن العصبية وقواعدها ردته عن ذلك ودفعته إلى إعلان نفسه والدخول في حرب معه.[353]

3.4. نقد التغلب وآثاره على السيرة السياسية للأمة

أولا: قبل الفقهاء سلطة المتغلب اضطرارًا؛ حفاظاً على وحدة الجماعة والأمة، ولما رأوه من فساد الثورة عليهم، واستصحبوا النتائج الدموية للثورات السابقة في أذهانهم، مع حمل أحداث الفتن فوق رؤوسهم، غير أن هذه الحالة

---

(351) المرجع نفسه، ص 206، وانظر محمد حامد الجابري في رسالته للدكتوراه، العصبية والدولة، معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط06، 1994.

(352) أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص 214.

(353) ابن كثير، البداية والنهاية، ج11، ص 668.

تمددت وسادت وتحولت لأصل دائم، حتى صار الخروج عليها شذوذًا، مما مكن للاستبداد والأنظمة السياسية القهرية. وللأسف استقرت تلك الأنساق في الحكم (ولاية العهد، وتوريث الحكم، وولاية المتغلب) عبر الممارسة السياسية الإسلامية، وغدت أنماطًا **شرعية مقبولة** تحت ضغوط الواقع وإكراهاته، احتضنتها فيما بعد "الأحكام السلطانية" وقدمت لها تخريجات فقهية بحكم الاضطرار لا الاختيار، لكن ما كان حالة استثنائية اضطرارية صار أصلًا ثابتًا، وصبغ التجربة الإسلامية برمتها ممتدًا إلى واقع المسلمين المعاصر.

ثانيا: استمرار القبول بالتغلب هو إدمان الضرورة واستمرار أكل الميتة بعد زوال مهدد الهلاك:

فقد استعمل فقهاء التغلب قواعد الضرورات التي تبيح المحظورات في قضية طاعة المتغلب تجنبًا لفتنة الدماء، ومن المعلوم أن الشرع حين يبيح الضرورات فهو لا يبيحها إباحة دائمة، فالضرورة تقدر بقدرها لأجل مؤقت غير دائم، وإلا أدت إلى مفاسد أعظم في المدى البعيد، فكل مفسدة أبيحت بغير تقدير تفضي لمفسدة أشد.

وهكذا أصبح الواقع يفرض أحكامه على الفقه والفقهاء، وكما يعلق المستشرق هاملتون جب (Hamilton Gibb) بأن الفقهاء استنزفوا من المثل الأعلى الذي ينشدونه ويسعوه لتحقيقه إلى الاستسلام للواقع [354]، وصارت الضرورة والمصلحة العامة تقتضي تسويغ مثل هذه الطرق دون إدراك لخطورتها المستقبلية، ودون إدراك بأن الاستبداد والاستيلاء على حقوق الأمة بالقوة، وإن كان يحقق مصلحة آنية، إلا أنه يفضي إلى ضعف الأمة، وأن ما يخشى من افتراق المسلمين بالشورى خير من وحدتهم بالاستبداد على المدى البعيد.[355]

وقد سماه الباحث جواد ياسين: (فقه التغلب أو تقنين القهر) [356] وإن استعمال نصوص الطاعة والصبر، وإهمال نصوص مدافعة الجور والظلم ومنكر السلطة يعود بالنقص على الشريعة.

ثالثا : شيوع ظاهرة "الصالح المستبد":

كان كثير من الخلفاء أهل صلاح وعدل وفضل وحرص على اتباع الشرع، غير أنهم لم يجدوا من فقهاء عصرهم سوى **الخطاب السياسي الشرعي المبرر** الذي همش الشورى واختزلها، مما أدى لشيوع ظاهرة العادل المستبد في الشرق

---

[354] هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة احسان عباس، القاهرة، مكتبة الإسكندرية، ط02، 1974، ص 188.

[355] حاكم المطيري، تحرير الإنسان، ص577

[356] عبد الجواد ياسين، مرجع سابق، ج02، ص 172.

الإسلامي بصورة منه أكبر من بلاد الغرب الإسلامي والأندلس، وذلك لأن الفقهاء هناك حافظوا على سقف العزيمة السياسية مرتفعًا، خلاف فقهاء الشرق الذين أخذوا بمنهج الرخصة في الشؤون السياسية، ففي الوقت الذي كان فقهاء المغرب يعتبرون أن عدم أخذ السلطان بالشورى موجب للعزل بلا خلاف كما قال ابن عطية الأندلسي (ت 546هـ) : "ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا لا خلاف عليه"[357] كان فقهاء الشرق لا يرون ترك الشورى موجبًا للعزل، بل شاع القول باستحباب الشورى لا وجوبها منا قال الماوردي والفراء وابن تيمية.

أمام حالة عدم الإنكار لنظام الملك المتغلب جملة، انشغل الفقهاء بذم أنواع الملك الفاسد، وانشغلوا بالتمييز بين الملوك، ولعل ممثلهم في هذا التوجه ابن خلدون حيث اعتبر أن الشارع الحكيم لم يذم الملك إلا لما فيه من التغلب بالباطل، فمدح الملوك: السفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس وعدالتهم، واعتبر أن توريثهم الأبناء والإخوان وخروجهم عن السنن السياسية للخلفاء الأربعة لا يعيبهم،[358] كما احتج الإمام مالك في الموطأ بعمل عبد الملك بن مروان، وكان ملكًا صالحًا عالمًا.[359]

رابعا: فقه التغلب ولو كان للضرورة جعل ظاهرة (فقهاء السلطان) تنتشر بشكل أوسع، وهي طبقة فقهية متنفعة همّها التبرير الدائم لسلوكيات الطاعة، وتبرير كل ما يصدر من السلطان الحالي أو المتغلب، ومن صفات هذه الفئة:[360] ملازمة أبواب الحكام، المدح الغير الصادق والثناء عليهم والتملق والتزلف رغبة ورهبة، تطويع الفتوى لخدمة قرارات السلطة، تبرير الباطل، الإنكار على الرعية دون الإنكار على الحكام، نشر حجج التبرير والطاعة لكل متغلب، وهم كما سماهم الكواكبي لتصفيقهم الدائم بـــ (فئة المتمجدين) التي قررت أن تكون "أعداء للعدل، أنصارا للجور، ويقصد المستبد من إيجادهم والإكثار منهم"[361]

---

[357] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج04، ص 249.

[358] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 196.

[359] قال ابن خلدون :"كان مروان ابن الحكم وابنه –وإن كانوا ملوكا– لم يكن مذهبهم فى الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق ... يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك فى الموطأ بعمل عبد الملك وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وعدالتهم معروفة". انظر : المقدمة، ص355، ووقفت في الموطأ على خمسة مواضع ذكر فيها الإمام مالك أثارا عن عبد الملك بن مروان في : كتاب الحج ،كتاب النكاح ، كتاب الأقضية، كتاب المكاتب، كتاب العقول.

[360] أنظر تفاصيل صفاتهم المذمومة : سهام داوي، توظيف العلم الشرعي في خدمة السلطة الحاكمة، إسطنبول، منشورات منتدى العلماء، ط:01، 2021م، ص173 وما بعدها.

[361] الكواكبي، طبائع الإستبداد، ص 60.

وأفعال ومنهج فقهاء السلطان له مآلات ونتائج تنعكس على الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية وكذا تؤثر على الحالة الدينية، فمن مآلات أفعالهم على المستوى السياسي:

- إضفاء الشرعية على تجاوزات السلطان.
- تسويغ الاستبداد والقهر.
- ترسيخ السلبية ولجم المواطن عن مطالبته بحقوقه وتأخير التغيير والنهضة.

ومن مآلات منهجهم على الحالة الدينية:

- الافتتان بتحصيل النفوذ والمال على حساب المبادئ والقيم.
- الهوان على الحكام الذين يستخدمونهم.
- تراجع العلماء ومكانتهم بالمجتمع وتثوير العامة عليهم وفتنتهم.

خامسا: لغة بعض الفقهاء في معالجة قضية السلطان المتغلب هي لغة تسويغية حادة عند بعض الفقهاء، وخلط بين الرخصة والعزيمة السياسية، ومن أمثله هذه النصوص ما قاله الإمام ابن قدامة في وصف بعض معارضي السلطان المتغلب بالسلاح: "من خرج عليه يكون باغيًا وجب قتاله".[362]

ومثله قول الماوردي في نفاذ ولاية العهد مع عدم اشتراط رضا الأمة وممثليها فيقول: "الصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر، ولأن الإمام أحق بها، فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ"[363] وهذا إلغاء للشورى تمامًا فإذا كان السلطان وصل للسلطة بالتغلب والاستيلاء، فإن الماوردي يضع هذه الآلية بين يديه لتمكنه من المحافظة على حكمة بتوريثه لمتغلب آخر دون بيعة أهل الحل والعقد، ولا العودة إليهم.

ومثل قول أبي يعلى صراحة على فقه تبريري خطير ضمن كلامه عن (عهد الإمام إلى إمام بعده) بقوله: "يجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة"، بل جعل الماوردي أن هذا السلوك ليس تهمة، وتبعه ابن خلدون "ولا يتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه او ابنه .. خلافًا لمن قال باتهامه في الولد والوالد"، وهذه العبارة الأخيرة تشير إلى رأي شائع يومها مخالف يرفض التوريث ضمن الأقارب ويعتبره تهمة، والحقيقة أنه كان حريًّا بالفقهاء حفاظًا على

---

(362) ابن قدامة، المغني، ج10، ص93.

(363) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص43.

حق الأمة في الشورى أن ينكروا التوريث في دائرة الأب والابن صراحة ولا يشرعنوه، وأن يتمسكوا بصنيع عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما حين وصفها بالكسروية والهرقلية وأنكر أن تكون سنة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فهما عهدا واستخلفا لغير الأقارب، وإن كان هؤلاء الفقهاء يستدلون برفع التهمة عمن ورّث لابنه بفعل سيدنا معاوية رضي الله عنه "وإن كان لا يظن به غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك"[364] وأنه ورّث حفظًا للأمة واجتماعها، واختار شوكة بني أمية وهم عصابة قريش، وإذا رفعت التهمة عن معاوية رضي الله عنه لعدالته وصحبته، فلا يتقبل العقل الفقهي أن ترفع أيضًا عن كل ملوك الأمة المتغلبة ممن سلب حق الأمة السياسي لقرون، في مقابل رفعهم للعدالة عمن ترك بعض السنن النبوية قام بتصرفات منبوذة عرفا ومجتمعا فخرمت مروءته بها.

وحتى الاستدلال باستخلاف أبي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما على توريث الآباء والأبناء لا يصح، فالعهدة من أبي بكر رضي الله عنه وقع بالرضا بأخبار كثيرة رواها في هذا الباب الواقدي تدل على أنه إنما جعل الأمر إليه بمشورة القوم، فخيرهم بين أن يختار لهم ويمضون أو يترك الأمر لهم شورى.[365] كما أن العهد من أبي بكر كان ترشيحًا ونصيحةً غير ملزمة، وغير مرتبطة ببيعة وعهد، أو إكراه وإلزام، ولو لم يرض الصحابة بعمر بن الخطاب لما صار خليفة بترشيح أبي بكر له، كما لم تكن بينهما قرابة أو رحم تثير الشبهة في الغاية من هذا الترشيح، كما أن الأيام اثبتت صحة هذا الخيار ونجاحه واجتماع الأمة السياسية عليه .

مما يؤسف له أن تم إلغاء هذا الفروق كاملة بين عهد الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعهد الملوك لأبنائهم، ليقوم الفقه والفقهاء بتقبل هذا القياس الصادم للنصوص والآثار، وإضفاء الشرعية على هذه العهود التي تسلب الأمة حقها في اختيار الإمام.

---

[364] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج01، ص210.

[365] القاضي عبد الجبار، الإمامة، ص 277.

4.4. تقييد التغلب: (التغلب بين أدبيات الطاعة وضوابط الترشيد)

حاول الفقهاء ضبط فكرة القبول الاضطراري بالسلطان المتغلب عبر مجموعة من الضوابط الترشيدية لا يمكننا فهم رؤية الفقهاء بتلك المرحلة دون استيعابها وهي:

أولًا: لا قبول للتغلب بدون نصرة للسلطة العادلة

جاءت النصوص من الفقهاء على تغليب الهدوء، وحقن الدماء، ووحدة الأمة والحفاظ على الجسم السياسي للدولة بقبول المتغلب، مع معارضته سياسيًا وجماهيريًا كما تبين مما سبق من البحث، فلا يتوهم المتابع أنه تأصيل لفقه الخنوع والخضوع، وكان في أذهان الفقهاء تمايز تلقائي في التفريق بين الخوارج وحركتهم ضد الأمة والجماعة، وبين الثورة على الحاكم المتغلب، فلا يقف الباحث إلا على إسقاطات نادرة من الفقهاء لأحكام الحرابة والبغي على الثوار، فسلوك هؤلاء لا ينطبق عليه من النصوص التي تنطبق على الخوارج والبغاة، فالتكييف لا ينطبق إلا على من خرج على الأمة بسيفه، أما من خرج على من خرج عليها وتغلب فلا تساق في حقه أحاديث البغي، حتى ولو كان الخارج على المتغلب بالسيف مخطئًا في التقدير الزماني وفي تقدير موازين القوى، فلا يسمى فعله ضمن أفعال الخوارج، ومن ساق النصوص لهذا فهو توظيف سياسي فاسد لها.

كما حث الفقهاء على مقاومة السلطان المتغلب على السلطان العادل قبل أن يستتب له التسلط والملك، فهم لا يرون بقبول المتغلب الفاسق على الأمير المتمكن العدل الصالح، إلا بعد استنفاذ محاولات النصرة وتحول الأمر لواقع اضطراري قد تضيع به حقوق الناس، وتتفكك الدولة حال عدم القبول بهذا الواقع، فقد روى ابن القاسم عن مالك:" إن كان مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه والقيام معه، وإلا فلا ودعه، وما يراد منه ينتقم الله تعالى من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما ". [366]

وفصل الفراء الحنبلي أن أفعال المتغلب إذا كانت جارية على مقتضى الدين وأحكام العدل جاز إقراره عليها، أما إذا كانت أفعال المستولي خلاف هذا لم يجز إقراره عليها، ويلزم حينها مناهضته واستنصار ذي شوكة قادر على أن يخلص الخليفة والأمة من هذا المتغلب الفاسد "فيقبض يده ويزيل تغلبه".[367]

---

[366] محمد بن أحمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، 1989، ج09، ص195.

[367] أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين الحنبلي، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، مصر، مصطفى البابي الحلبي ، 2000،

ثانيا: إجازة ولاية المتغلب لا جوازها

بالتأمل في تعبير الفقهاء في تباحث مسألة التغلب نجد مثلًا ابن عبد البر يقول عن المتغلب الصالح إذا استحكم بأنه "لم تجب منازعته ولا الخروج عليه"(368) ولم يعبر بقوله لم يجز منازعته، فالحكم الأصلي هو منازعته، ولكنه يرفع للمصلحة.

وفي متن المواقف للعضد: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين"،(369) فلم يكن التغلب إغلاقا لباب بدون مفتاح.

ثالثا: محاولة الموازنة بين القوة السياسية الغالبة وبين الشروط الشرعية لولي الأمر المستلهمة من النمط المثالي النظري لشروط ونظام الخلافة

لهذا لم يقبل فقهاؤنا حكم المتغلب بإطلاق، بل اشترطوا له شروطًا يجب توفرها فيه، وقد ذكر الماوردي كنموذج سبعة شروط لإكساب الفقيه الشرعية على المتغلب؛ كي يحفظ حقوق الإمامة ويؤدي واجبات الأمة وهي نفسها التي أوردها الإمام أبو يعلى الفراء أيضًا وهي:

- ❖ حفظ منصب الإمامة العام والدخول في الطاعة للخليفة.
- ❖ ظهور الطاعة من الناس وتمكنه من حفظ النظام العام.
- ❖ القدرة على جمع كلمة الناس في مواجهة تحديات الأمة الخارجية.
- ❖ عدم فساد العقود الدينية وسقوطها.
- ❖ استفياء الحقوق المالية بشروطها.
- ❖ استيفاء الحدود الشرعية وتحقيق العدل.
- ❖ أن يكون الأمير ورعًا في حدود الله محققًا للعدالة الشخصية. (370)

ص 22.

(368) ابن الوزير اليماني محمد ابن ابراهيم، العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ت شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992، ج08، ص18.

(369) عضد الدين أحمد الإيجي، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1997، ج03، ص 595.

(370) لتفصيلها انظر: الفراء، الأحكام السلطانية ، ص38، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 34.

والجويني مثلًا عندما ناقش شرعية مسألة الاستيلاء على الولايات والأقاليم اشترط أن يكون المستولي صالحًا للمنصب مستجمعًا لشروطه، أو لا يكون مستجمعًا للصفات غير أن له صفات الكفاية، أو أن يستولي من غير صلاح للمنصب،[(371)] فأورد تفصيلات وأحكامًا تختلف حسب كل حالة، فالأمر ليس بإطلاق قبول المتغلب بأي حال.

وأيضا جاءت بعض نصوص الفقهاء في تشريع التغلب في غير المعنى الوارد في الأذهان وهو قبول كل ذي شوكة، بل أورد الفقهاء فكرة قبول الأمير المتغلب في حالات عدم وجود الأمير الأول أصلًا، وعدم اجتماع الناس على قيادة سياسية واحدة ، فحمد الفقهاء هذه الحالة، باعتبار أن وجود الأمير المتغلب خير من حالة الفوضى العامة التي لا تقوم معها الحقوق، ومن النصوص الداعمة هنا قول أبي الخير العمراني الشافعي: "فإن لم يكن هناك إمام فقام رجل له شوكة وفيه شروط الإمامة، فأقام في الناس الحق، فإن إمامته تثبت ...لأن المقصود قد حصل بقيامه".[(372)]

كما لا يخفى تنوع حالات التغلب ودوران الفقهاء عليها تأصيلًا وتنظيرًا، فلا تقرأ رؤية الإمام أحمد في قبول المتغلب بشكل مطلق إلا في حالات أن يكون الأمير المتغلب والأمير الأول المتمكن كلاهما عدلين، فينقسم الناس حولهما فتكون الطاعة والشرعية للمنتصر منهما.

رابعا: الحديث عن إزالة التغلب فور الفرصة

يقول الإمام رشيد رضا: "وأما المتغلبون بقوة العصبية فعهدهم واستخلافهم ليس حقًّا شرعيًّا لازمًا لذاته، بل يجب نبذه كما يجب إزالته، واستبدال إمامة شرعية بها عند الإمكان والأمان من فتنة أشد ضررًا على الأمة منها".[(373)]

ومعنى هذا أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تقبل بالقهر، وتكون أفضل من الفوضى، ومقتضاه أنه يجب السعي دائمًا لإزالتها عند الفرصة والإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل الأمة بفقهائها كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها وفق طموحاتهم السلطوية.

---

(371) الجويني، الغياثي، ص 316.

(372) يحى أبي الخير العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ت سعود بن عبد العزيز خلف، السعودية، منشورات الجامعة الإسلامية، 1419هـ، ج01، ص823.

(373) محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص38.

خامسا : طاعة التغلب في حدود طاعتهم لله تعالى:

حسب الزخشري فإن "طاعة أولي الأمر تعود على أمراء الحق، أما أمراء الجور فالله ورسوله منهم بريئان منهم"، وكان ربط الطاعة عند الفقهاء بآداء الأمانة والحكم بالعدل الذي أمرهم الله بها بآداء الأمانات والرجوع للكتاب والسنة، أما المنسلخون عن هذه الصفات فقد سماهم الزمخشري بـ "اللصوص المتغلبة".(374)

حكم طاعة المتغلب حسب حالته

صالح
له الطاعة

فاسق ليس به الشروط
له الطاعة مع العمل لخلعه

صالح ثار على صالح
الولاية لمن حكم

صالح تغلب على قوم بدون أمير
له الولاية لحصول المقصود

المخطط 06: حكم طاعة المتغلب حسب حالته

المصدر: المخطط من اعداد الباحث.

(374) الزمخشري محمود جار الله أبي القاسم، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار المعرفة، ط: 03، 2009،ج01، ص524.

سادسا: فهم تناقضات الفقهاء السياسية

عند تأمل أقوال الفقهاء في معالجة قضية الحاكم المتغلب وشرعنة سلطته المثلومة، قد نرى تناقضات كبيرة في الأقوال، ومن أمثلة هذا قول الإمام أبي حامد الغزالي: "الســـلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، فهو إما معزول أو واجب العزل" ثم يعقب بقوله: "السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه ووجبت الطاعة له".[375]

وهنا تناقض ظاهري، لكن بفهم وجمع النصـوص يزول الاشـكال، فهو يعبر بالنص الأول عن الحكم الأصـلي، ويعبر بالنص الثاني عن حكم الضرورة والمصلحة.

وكذلك أقوال الإمام أحمد بن حنبل في التأصيل لطاعة السلطان المتغلب بالقوة، وهو الإمام أحمد ذاته الذي سطر له التاريخ وقفته المشـــهودة في وجه الخليفة المأمون، ورفضـــه مجاراته أو التبرير الشـــرعي لانحرافه وصـــموده في مواجهة الاضطهاد والسجن والتشويه حتى أنقذ الله سبحانه وتعالى على يديه أمة محمد صلى الله عليه وسلم من السقوط في فتنة خلق القرآن بفضل صلابته في موقف عقدي مصيري.

وهنا يقدم لنا الدكتور الشـنقيطي فكرة مركزية لفهم منطق الفقهاء في التعامل مع شـرعية السـلطان السـياسـي المستبد المتغلب بالقوة، من خلال التفرقة بين رأي **الفقيه السياسي المُـــنَظِر**، وبين رأي **الفقيه الممارس**، فرسالة الفقيه المنظر هي التشـبث بالمبدأ والحديث عن الفرضـية والتمسـك بالمبدأ، أما دور الفقيه الممارس للسـياسـة فهي تحقيق ما يمكن تحقيقه من ذلك المبدأ في واقع الناس ضـــمن معادلات الزمان والمكان،[376] ويعلق ابن القيم في التمييز عن الفجوة بين الواجب الشرعي النظري والواقع السياسي الميداني بقوله:

"فالواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه من يطابق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحجم استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواقع والواجب، فلكل زمان حكم".[377]

---

[375] الغزالي، احياء علوم الدين، ج02، ص11.

[376] الشنقيطي، مرجع سابق، ص 427.

[377] ابن القيم، أعلام الموقعين، ج04، ص 169.

ختامًا لهذا المبحث يرى الباحث جزئيتين مهمتين في تلخيص النظرية:

الأولى: أن التغلب اضطرار لا اختيار، وهو رؤية لواقع سياسي لا منهج تشريعي

هكذا يدور اجتهاد التغلب بين الضرورة والمصلحة، فالقبول به ضرورة يقتضيها وجوب درء الفتنة المترتبة عن مقاتلة المتغلب وأخذ الأمر منه، فالاستيلاء يكون بغيًا قبل نجاحه، فإذا نجح تحول إلى ضرورة وجب قبولها والتعاطي معها وعدم محاربة التغلب، لأنه لم يعد باغيًا وقد أمسك بشروط المكنة والقوة بشرط تحقيق مقاصد الشرع، وقوام الملك وحفظ مصالح الرعية، والتحلي بالشروط المرعية الشخصية.

فالضرورة والمصلحة في نظر الفقهاء متلازمتان في تبرير فقه التغلب، غير أن قبوله يعود في حقيقته إلى عنصرين سياسيين لا فقهيين، فمن جهة نجد القوة التي يتمتع بها المتغلب، والتي يصعب على السلطة الحالية مواجهتها، ومن جهة أخرى نجد الفتنة التي قد تنتج من عدم التمكن من المتغلب والقضاء عليه، حفاظًا على الدولة وتجنيبًا لانقسام الأمة والفتنة.

وقد قامت نظرية التدارك هذه على أساس التمييز بين أمرين: أولهما الهيمنة الفعلية على السلطة، والثاني هو الشرعية المفقودة الناقصة نتيجة الاستيلاء، فعمد الفقهاء من جهتهم لمحاولة ترشيد هذه الأنظمة وضمان الحد الأدنى من شرعيتها لتأمين المصالح العامة، وعمد الخليفة في قصره لتقريب الولاءات وإبقاء الحد الأدنى من التبعية لدولته، وقد استعمل رؤية الفقهاء في إنقاذ الموقف من خلال اشتراط بعض الفقهاء للقبول بالمتغلب أن يبقي الولاء الرسمي العلني للخليفة، ولا ينازعه إياها كما ذكر الماوردي، وهنا أنقذ الفقهاء جميع الأطراف:

أ- الأمة بتجنيبها الصدامات والفتن الدموية من أجل الملك.

ب- الخليفة من حيث ضمان ولاء السلاطين له وتحولهم من منازعين لشركاء.

ت- المتغلبين من حيث إكسابهم ما يفقدون من شرعية.

بهذا الفهم نتمكن من تبرئة الأئمة الأعلام وعلماء السلف الكرام من فرية شنعاء أُلصقت بهم مفادها أنهم أجازوا الاستيلاء على الحكم بالقوة ثم برروا ذلك شرعًا للحكام المتغلبين ومنعوا المحكومين من مقاومة القهر والاستبداد.

الثانية: لا مبرر للتغلب اليوم وأي دور للفقيه في سبيل تمكين متغلبة اليوم يعتبر تأصيلًا لفساد السياسية والحكم

وحين نتأمل ما جاء به الإسلام وطبقه الخلفاء الراشدون من شرعية شورية –في مطلع القرن الأول– نجد أنه كان فلتة في زمانه، ولكنه على كل حال رسم لنا الصورة العليا المثالية لما ينبغي أن تكون عليه الأمور السياسية، وترك لنا مصارعة الواقع لإقامة تلك الشرعية بعينها أو بما يشبهها، أو ما يكون الأقرب إليها.

وكما سبق البيان في البحث أن الثورة المسلحة على المستبد سعيًا لإعادة حقوق الأمة السياسية والشورى والمشروعية ورفع الظلم، وقام بها سلف الأمة من الفقهاء، يجب التضييق في تقدير مصالحها ومفاسدها، وتحتاج لموازنات دقيقة في موازين القوى وتخفيف الأضرار وتعجيل النتائج، وأنه نتيجة الفاتورة الدموية الكبيرة للثورات الأولى فقد دخل العقل الفقهي السياسي في مرحلة القبول بالتغلب وشاع تحريم الثورة، كما أن الثورة اليوم تستبعد كمنهج في ظل وجود الوسائل السلمية الهادئة ولو كانت طويلة المدى وبطيئة الأثر والنتيجة، وبحكم تغيير الظروف وتبدّل المناهج، فكذلك لا يصح القبول بالاستبداد السياسي اليوم بحكم القبول بامتداد التغلب والشوكة، فكذلك الظروف تغيرت، وبقيت وسائل التغيير السياسي والجماهيري متاحة ومشروعة دوليًا، حتى في زمانهم كان باب التغيير إذا ضمنت النتائج مفتوحًا، كما قال الداودي: "الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب"، [378] ويبقى المبدأ النبوي : "إذا رأيت أمتي تهاب فلا تقول للظالم يا ظالم، فقد تودع منهم". [379]

ويرى أحمد الريسوني أن الزمان قد استدار دورته، وأصبحت إقامة الشرعية الشورية الانتخابية اليوم ميسرة وفي متناول أيدي المسلمين بحكم توفر الوسائل والأدوات والإمكانيات، وأن هذه التطورات قد أسقطت جميع المسوغات والدواعي لنهج الاستيلاء على الحكم بالقوة والغلبة وقبول الفقهاء به كواقع صعب تغييره، بل لا يحول بيننا وبين شرعية الشورى إلا طبائع الاستبداد.[380]

ولئن كان لولاية التغلب والاستيلاء مسوغات معقولة في العصور الماضية، على الأقل في بعض حالاتها، فإنها اليوم – في ظل شيوع الدساتير والمؤسسات، ويسر تنظيم الاستفتاءات والانتخابات– قد فقدت كل مسوغ لبقائها، بل هي

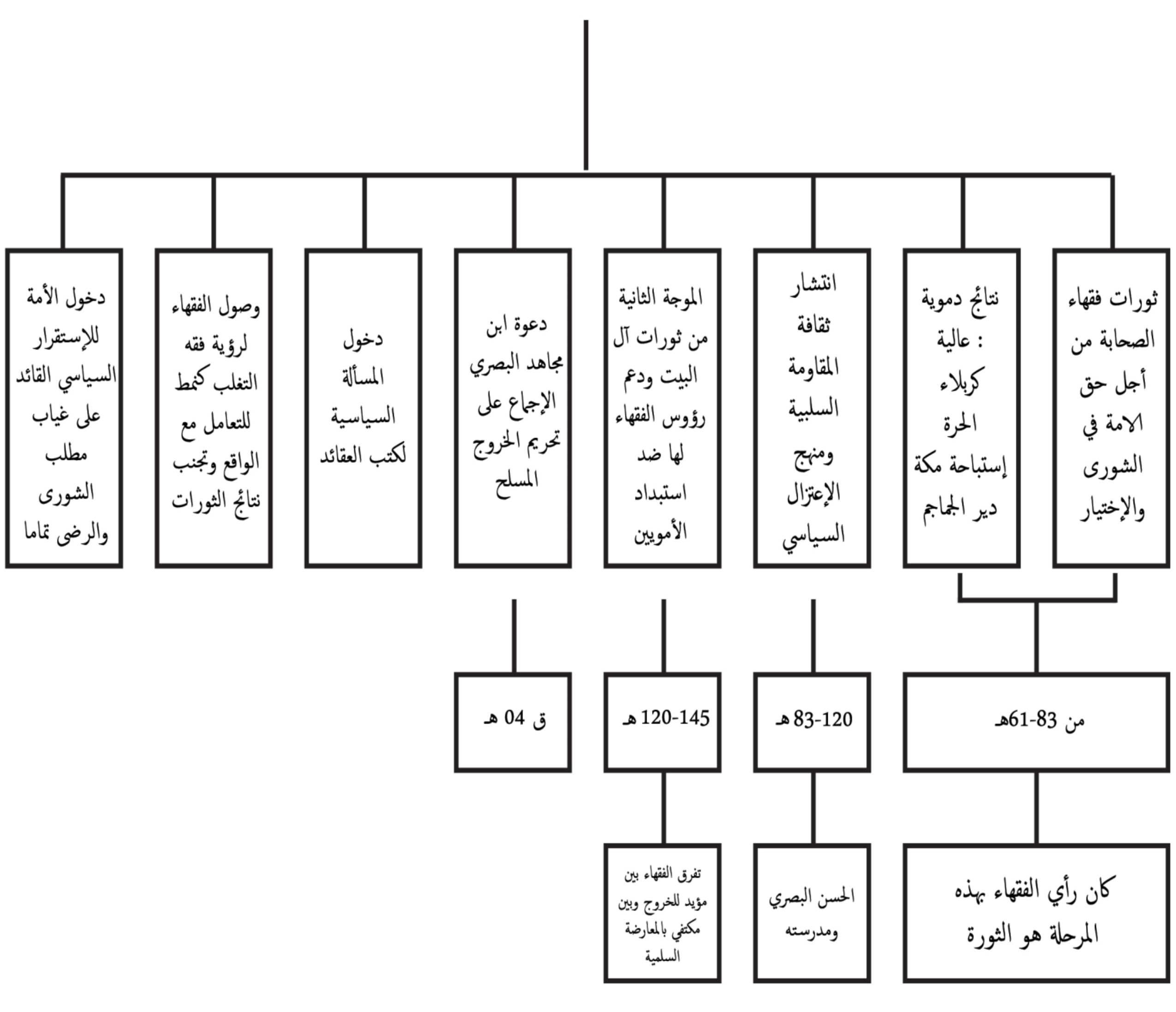
---

(378) ابن حجر ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج13، ص 11.

(379) رواه ابن عمر، وأخرجه المنذري في الترغيب والترهيب، والإمام أحمد في مسنده، وقال عنه أحمد شاكر، إسناده صحيح.

اليوم تعد أسوأ من الرق والقرصنة، لأن الرق والقرصنة كانا يصيبان أفرادًا وأطرافًا من المجتمعات، أما الاستيلاء على الحكم بالقوة والغلبة وبدون ضرورة مُلجئة فهو استرقاق للأمم، وقرصنة للدول.

مرحلية تحول الفقيه من فقه الثورة إلى فقه التغلب



المخطط 07: مراحل تحول الفقيه من فقه الثورة إلى فقه التغلب

المصدر: المخطط من اعداد الباحث.

5.منهج نشر الفقيه لخطاب الطاعة السياسية للسلطان (كتب ابن قتيبة الدينوري نموذجا)

أدبيات الطاعة السياسية في التراث السياسي الإسلامي هي مجموعة النصوص التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد، لإنجاز مهام إديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي بمختلف الصراعات التي تجري داخله، وتعبر عن حركة التحول الداخلي به. (381)

ويرى بعض الباحثين أن ظاهرة (أدب الكتاب) التي نشأت في المرحلة الأموية وبدايات المرحلة العباسية، لم تكن ظاهرة ترجمة مجردة، أو عملية إدارية حكومية فحسب من خلال كتابة الرسائل والخطب المُلُوكية، بل "تعكس مظهرًا من مظاهر استراتيجية عامة، تهدف لتأسيس الثقافة في المجتمع الجديد، ثقافة عربية فارسية على موروث ثقافي غير الموروث العربي الإسلامي". (382)

إن خطاب الطاعة السياسية يتجه في الأخير إلى غاية محددة، وهي خدمة الدولة السلطانية وتبرير سلطتها، والدفاع عن استمراريتها، وإنشاء ما يمكن من الرسوخ والشموخ حتى عندما تكون دولة مستبدة طاغية، حيث عمل أهل هذا النمط بواسطة القول والكتابة على تحويل جبروتها إلى ضرورة لا راد لقضائها.

ونقدم هنا تقسيمًا لمدرسة نصوص الكتابة في الطاعة السياسية ومضمونها، إلى ثلاث أقسام مرتبة حسب الظهور الزمني:

أ- كتابات التراسل: وهي كتب الرسائل والعهود للملوك والسلاطين، ورائدها عبد الحميد الكاتب.

ب- كتابات طبقة الكتاب: وهي ترجمات هذه الفئة المثقفة النافذة التي عَرَبَت الرؤية الساسانية الفارسية وأدخلتها إلى الدوائر السياسية الحاكمة والمالكة، مثل كتابات ابن المقفع.

ت- كتب المنتخبات: وهي الكتابات الموسوعية التي أَسْلمت الكتابة الفارسية، وحولتها إلى تراث عربي إسلامي شعبي رائج على يد فقهاء موسوعيين، ويدخل فيها كتاب السلطان والحرب والسؤدد من منتقى الأخبار لابن قتيبة، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه بالغرب الإسلامي.

(381) منال عبد اللطيف، تشريح أصول الاستبداد- قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1999، ص 56.

(382) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،ج01، ص174.

وضـــمن هذا الباب ســـنعالج هذا الخطاب من خلال تحليل نموذج الفقيه ابن قتيبة الدينوري الذي جســـد رؤيته في موســوعته عيون الأخبار، وكان لزامًا العودة لجذور هذه المدرســة لبيان تطورها وإثبات أنها لم تكن حالة مجردة أو رؤية شخصية، بل كانت رؤية سياسية تعكس نموذجًا لنوع من العلاقات بين الفقيه والسلطان، وخدمة الفقيه للسلطة عبر تكريس ثقافة الطاعة من الرعية نحو حكامهم عبر استيراد هذه المفاهيم من التجربة الكسروية وتعريبها وأسلمتها لتكون جاهزة للاستهلاك.

1.5. ميلاد كتابات الطاعات السياسية:

يرى الباحث كمال عبد اللطيف أنّ ميلاد هذا الأدب يرتبط تاريخيًا بالتحوّل الكبير الذي أعقب العهد الراشـــدي، "فكان انتقال الخلافة إلى ملك في العصر الأموي (41-132هـ/661-750م) بمثابة إعلان واضح على الانقلاب السـياسـي الأعظم في تاريخ الإسـلام، وقد سـاهم هذا الانقلاب في تهيئة إمكانيات نشـوء وتبلور خطابات سـياسـية مواكبة له، وذلك بهدف تبرير أعمال الملك"[383] ونظر الجابري إلى (ابن المقفع) على أنّه: "أول من دشـن القول في **الأيديولوجية السلطانية** في الثقافة العربية الإسلامية".[384]

وجاء هذا الخطاب السـياسـي لتلبية احتياج السـلطة بعد انتقالها من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السـلطان والملك، وحصـل الانقلاب السياسي الذي أخبر عنه النبي ﷺ وانتهت الخلافة الراشـدة، ليبقى خيالها منشودًا في شـعور الأمة وكتابات فقهائها، لكن الدولة الجديدة احتاجت لكتابات أخرى تســد الاحتياج الســياســي وفق محورين: اســتيراد الأنظمة الفارسـية والرؤية الكسـروية، وترويج ثقافة الطاعة السـياسـية؛ لتثبيت السـلطة بالدولة التي تعاني من ثورات وهزات كثيرة، فليس مستبعدًا أن لكثرة الثورة والمعارضـة للسلطتين الأموية والعباسية، وما صـاحبها من أزمات دورٌ في بث السلطة الحاكمة لهذا النوع من الكتابة وتشجيعها.

أولا: البداية كانت في الترسل:

الترســل هو نمط كتابي وخطاب، كان وســيلة لإذاعة القيم التي تريد الســلطة نشــرها وتكريســها في نفوس العامة في المســاجد والتجمعات العامة، حيث تقرأ الرســالة نيابة عن الأمير موجهة للرعايا، والســلاطين لا يكتبون عادة؛ بل

---

(383) كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص 69.

(384) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000، ص 367.

يتركون الكتابة عنهم وباسمهم لفئة تسـمى الكتّاب، يكرسـون من خلالها نمطًا للأفكار عبر النصـوص المتوارثة،(385) وكان الرائد في هذا النمط هو عبد الحميد الكاتب (ت 132هـ/ 749م)، فكانت رسائله عملية إنتاج متواصلة لقيم الجبر ولزوم الطاعة، وهي القيم التي تشكل الأديولوجية الأموية.

وكانت خطابات الترسل قوامها البلاغة، (386)وتوظيف اللغة والخطاب الأخلاقي في السياسية، وكان خطاب الطاعة مرجعية أساسية، وكانت ذات أصل فارسي، (387) فبالرجوع إلى دراسة مرجعية أدب الترسل؛ نجدها فارسية المنبت، محولة للسان العربي بشكل بلاغي قوي لصناعة التأثير في الجمهور.

ثانيا: طبقة الكتاب: حركة الترجمة السياسية:

لما نشـطت الحركة العلمية في العصـر العباسـي، أخذ طائفة ممن يجيدون اللسـانين الفارسـي والعربي ينقلون الكتب من الفارسية إلى العربية، وقد عقد ابن النديم في كتابه الفهرست فصلًا لأسماء النَّقلة من الفارسية إلى العربية.(388)

هؤلاء الفرس الذين تعربوا، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظّ من الثقافة الفارسية، ملؤوا الدنيا في هذا العصـر العباسـي علمًا وحكمة وشـعرًا ونثرًا، وكان العنصـر الفارسـي واضـحًا جليًا، وكان نتاج العقول الفارسـية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، فنبغ بالشعر من الفرس المعربين بشار بن برد، وبالأدب منهم ابن المقفع...

وكان رائد هذه الحركة الثقافية ابن المقفع، ونستطيع أن نختاره كرجل يمثل الثقافة الفارسية خير تمثيل، وقد شـهد الرجل سـقوط الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسـية، ولعل من الغرائب أن ابن المقفع كتب لهؤلاء ولهؤلاء أيضًـا، فكان كاتبًا لابن هبيرة الوالي الأموي، وللخليفة المنصور العباسي وأعمامه. (389)

---

(385) محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 134.

(386) كانت الفصاحة والبلاغة في صدر الإسلام وسيلة للتحريض على الجهاد والفتح، كما كانت عند الخوارج والثائرين وسيلة للتهيئة للثورة، وعند الدولة الأموية كانت خطابات الترسل وسيلة لممارسة الضغط البلاغي من أجل ركون الناس للهدوء والسكينة وتوظيف القيم الدينية للطاعة والخضوع.

(387) من أجل الإطلاع على تطور الأفكار السياسية في زمن الإمبراطورية الفارسية :

Maurice Robin, *Histoire Comparative Des Idees Politiques*,(Paris: Economica, Tome,1988).

(388) ابن النديم، مرجع سابق، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(389) عبد اللطيف حمزة، ابن المقفع ، القاهرة، دار الفكر العربي، ط03، ص41

ويذكر أحمد أمين شيئًا من حياته فيحكي عنه أنه نشأ مجوسيًّا زرادشتيًّا، وقضى زهرة شبابه في أحضان المجوسية، مثقفًا بثقافتها، ولم يُسلِم إلا قبل قتله ببضع سنوات، وتقلد الكتابة للكثيرين، ولو عرفنا أنه قتل ولما يتجاوز الأربعين من عمره عرفنا قدر نبوغه، وعرفنا أي عقل كبير كان يشغل رأسه.[390]

وقد قتل قتلة سياسية على يد الخليفة أبي جعفر المنصور رغم خدماته السياسية له، وسيق لقصة مقتله روايات مختلفة، ونسب لزندقته تُهم وروايات، كما نسبت إليه كتب كثيرة لإثبات ما سبق، والحاصل أنه شخصية سياسية مثيرة للجدل.

ترجم عبد الله بن المقفع (كتاب خداينامه) وهو كتاب في تاريخ الفرس، وتَرجم كذلك كتاب (آيين نامه) ومعناه العرف والشرائع وهو وصف لنظم الفرس، وقد ذكر المسعودي أنه كتاب كبير، يقع في الآلاف من الصفحات، كذلك ترجم ابن المقفع عن الفارسية (كليلة ودمنة)، وكتاب (مزدك)، وهو يتضمن سيرة مزدك الزعيم الديني الفارسي المشهور، وكتاب (التاج في سيرة أنوشروان)، وكتاب (الأدب الكبير) و(الأدب الصغير)، وكتاب (اليتيمة)، وكتاب (الكيكيين) وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما تضمنه من خبر أسلافهم وسير ملوكهم.[391]

ولابن المقفع رسالة سميت برسالة الصحابة، وليس يعني صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو المشهور في استعمال الكلمة، وإنما عنى صحابة الولاة والخلفاء، ومن يقرب الأمراء أو الخلفاء وينادمونهم، ويجعلونهم موضع السر منهم، ويستشيرونهم في أمورهم، وللرسالة قيمة كبرى، فإنها تقرير في نقد نظام الحكم ووجوه إصلاحه، رفعه إلى أمير المؤمنين ولم يسمه والظاهر أنه أبو جعفر المنصور العباسي؛ لأنه يذكر دولة بني العباس وقد استقرت، ويذكر أبا العباس (السفاح) ويترحم عليه، وإذا علمنا أن ابن المقفع قتل في عهد المنصور؛ صح لنا أن نستنتج من ذلك كله أن الرسالة إنما كتبت للمنصور.

لأجل كل هذا كانت هذه الشخصية أكبر ناشر، ومروج للقيم الكسروية، وإديولوجيا الطاعة، وكان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر، وصارت ترجماته الفارسية قيمًا سياسية عربية، بعدما ترجمها ببلاغة ساهمت في ترويجها وانتشارها وتداولها، وقد اعتبر (طه حسين) أنه ليس أكثر من مستشرق يعرف العربية

---

[390] أحمد أمين، مرجع سابق، ص 161 وما بعدها

[391] ابن نديم، مرجع سابق، ص304.

والفارسية، [392] غير أن الباحث هنا يعتبره صاحب مشروع سياسي فوق أن يقزم دوره في حركة المثاقفة اللغوية، والترجمات فحسب.

كان ابن المقفع صديقًا مقربًا لعبد الحميد الكاتب وتجمعهما المهنة، وكلاهما كان صاحب مشروع سياسي واحد، مشروع نقل القيم الكسروية إلى الحضارية العربية والإسلامية، ونشر ثقافة الطاعة السياسية، وجاز أن نطلق عليها أخلاق الطاعة، والطاعة تفرض أولوية الدولة على الأجسام بالقوة والسلاح، وفي فترة الضعف تطلب باسم الدين، والجسر الذي يمر عليه الخطاب هو سلطة البلاغة.

وتجدر الإشارة إلى المتن الأم للأدبيات الكسروية الفارسية وهو (عهد أردشير) لأولاده[393]، الذي ترجم عدة مرات، وكانت نصوصه تتوالد داخل الكتابات الفارسية والعربية بشكل عام، وعهد أردشير هو وصية للملوك من بعده يقدم لهم خلاصة تجربته في التدبير وسياسة الرعية، ناصحًا لهم باتباعها إن أرادوا لملكهم الاستقرار والاستمرار، وقد بدأ بتحذيرهم من الأسباب التي تؤدي لضياع المملكة.

ثالثا: الكيان السياسي النافذ في دوائر السلطة:

لا بد من الإشارة إلى أن الكُتاب الذين أسسوا لهذا النوع من الأدب، كان يطلق على الواحد منهم لفظ المؤدب، أي: المعلم المربي، الذي كان ينتقل من بلد لآخر لتعليم أبناء الطبقة الأرستقراطية الأموية، ولقد احترف هذا النوع من التعليم الخاص طبقة معتبرة، وقد انتقل أغلب هؤلاء إلى مهن أرقى فأصبحوا ولاة وعمالًا يمثلون الخليفة، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي، [394] وعبد الحميد يحيى بن سعيد الكاتب مؤسس نمط الترسل.[395]

---

[392] طه حسين، من حديث الشعر والنثر، القاهرة، دار المعارف، ص32.

[393] اهتموا بها ترجمة وتعليقًا ونظمًا وحفظًا، فنظم أبو القاسم منصور الفردوسي عهد أرديشير شعرًا في 116 بيت وسماه (شاهنامه) أي ملحمة الملوك، وهو باللغة الفارسية بمفردات عربية، وقد عاش بالقرن الرابع الهجري بإيران، وهذا يدل على رواج هذه الثقافة وتناقلها بين النخب في تلك الفترة، ولما اطلع عليها الملك المعظم ابن الملك العادل الأيوبي، أمر الفتح بن علي البنداري الأصفهاني بترجمة الشاهنامه إلى اللغة العربية، فنقلها نثرا في 621 هـ، وهي الترجمة العربية الوحيدة، حققه عبد الوهاب عزام ، الطبعة الأولى 1932م، عن دار الكتب المصرية القاهرة.

[394] ووفقا لما ذكره كتاب "سيرة الحجاج بن يوسف الثقفي ما له وما عليه" للدكتور جمال بن محمد بن محمود، إنه من خلال استعراض نسب الحجاج، نرى أن اسم والده هو يوسف بن الحكم بن عقيل، وذكرت كتب التاريخ والتراجم أن مهنته معلم للصبيان، وكانت هذه المهنة ليست ذو شأن عند العرب، حتى أنهم كانوا يقولون فى أمثلتهم (كيف يرجى العقل والرأى عند من يروح على أنثى ويغدوا على طفل).

[395] قال عنه ابن نديم : "كان معلمًا للصبية متنقلًا بين البلدان، ولرسائله مجموع ألف ورقة".

وعبد الحميد يحيى بن سعيد المؤسس الفعلي لخطابات الترسل، حتى لقب بعبد الحميد الكاتب كان هو الآخر معلم صبية يقول عنه ابن النديم: "كان بالأول معلم صبية ينتقل بين البلدان، وعنه أخذ المترسلون ولطريقته لزموا ".[396]

كانت هذه الكتابات تسرب في الطبقة الحاكمة من خلال التعليم والتدريس لأبناء الملوك، فالمأمون أمر معلم الواثق بالله أن يعلمه كتاب الله أولًا، ثم عهد أردشير، ويحفظه كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع،[397] وهنا تكريس للثقافة الكسروية، ومنظومتها الأخلاقية داخل أروقة السلطة.

لقد تحول الكتاب لطبقة ثقافية ضاغطة يشكلون تكتلا نخبويا اسمه (طبقة الكتاب)، وهي فئة تلازم الملوك والوزراء، وقد خاطبهم كبيرهم عبد الحميد الكاتب بقوله: "بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم يصلح الله سلطانهم"،[398]واعتبرهم الجابري أنهم دبلوماسيون حقيقيون، يملون كل أنواع الوثائق، ويسطرون مراسلات الدولة ويصيغون الأوامر الملكية، ولهم رئيس طبقة يعين.[399]

وكان الوزير قائمًا مقام الخليفة في كل الشؤون، فينظر في الشؤون الحربية و المالية والإدارية، و هؤلاء الوزراء كان لهم (أرباب أقلام) أعوان يسمّون الكُتّاب، وكذا الشأن لولاة الأقاليم، وكانت هذه الطائفة (طائفة الكتاب) تؤلِّف وِحدة على رأسها الوزير، تتدرج في الرقي إلى الوزارة، معتمدة على كفايتها وبلاغتها، ولأن العرب كانوا أهلَ فصاحة لسانية أكثر منهم أهل بلاغة كتابية، كان أكثر هؤلاء الكتاب من الفرس، ويحتذون حذو أجدادهم من الفرس حتى في مظاهرهم الخارجية.[400]

وقد تنبه ابن خلدون لحالة نفوذهم حتى صاروا هم من يمدون الخلافة بطبقة الوزراء والحجاب بقوله: "فعظمت آثارهم وبَعُد صيتهم وعمروا مراتب الدولة"[401] فمن الطبيعي على الخليفة المحاط بهذه الفئة أن يطيع رؤيتهم ويتجه وجهتهم، ويَعظُم شأنهم عند تولي القاصرين للحكم "فكانوا يكرهون أن يكون في الخلفاء والملوك فطانة ومعرفة بالأمور".[402]

---

[396] ابن النديم، مرجع سابق، ص305.

[397] رواية ابن المبرد في كتابه الفاضل نقلا عن إحسان عباس في تحقيقه لعهد أردشير، بيروت، دار الصادر، 1967.

[398] إحسان عباس، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق، 1988، ص281.

[399] محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 148

[400] محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص499 وما بعدها.

[401] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج01، ص21.

[402] ابن الطقطقي، مرجع سابق، ص 06.

رابعا: الدوافع والمبررات لشيوع كتابات الطاعة السياسية:

❖ **بالنسبة للسلطة الحاكمة:**

عاشـــت الدولة الأموية في فترة حكمها الكثير من الثورات وحالات العصـــيان الثوري والثقافي، والحل المطلوب لدى الأمويين هو: حل فكري يتمثل في تكريس قيم جديدة؛ تخدم وحدة المجتمع والدولة، وتؤكد على ضـــرورة الطاعة السـياسـية، وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسـي، لأنها تربط بين وحدة الدين والملك، وتجعل طاعة الدولة من طاعة الله تعالى.

وبتأمل بسيط لعبارات عبد الحميد الكاتب الخادمة لهذه الرؤية نلاحظ التوجه السياسي المراد: "ففي طاعة الأئمة في الإسلام والتسليم لما أمروا به، كل نعمة فاضلة، وكرامة باقية، وعافية متخللة، وسلامة ظاهرة وباطنة"[(403)]

وفي المرحلة العباسية حدثت نقلة في ترويج ثقافة الطاعة السياسية مع استمرار نفس الرؤية الأموية السالفة، فالعباسيون وظفوا الخطاب الفارسي معززًا بمفاهيم الخطاب الديني الإسلامي، وتوظيف الدين في نشر ثقافات الطاعة، ومن أمثلة هذا النمط كتب المنتخبات مثل: كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه.

من جهة أخرى استعملت السلطة طبقة متعددي الثقافة واللسان كوسيلة لاستيراد النظم السياسية والأفكار التي تدار بها الدولة من دول الجوار والتجارب السابقة، ولعل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان أول من استورد أفكار الحكم من خلال فكرة الدواوين، فليس عيبًا بحق دولة أن تبحث عما ينقصها من أنظمة في تجارب الآخرين خصوصًا وأن تاريخ الدولة العربية كان بدويًا بسـيطًا تنقصــه النظم التي تناســب الملك ،كدولة كبرى مترامية الأطراف ومتعددة الاحتياجات، وكان النظام الفارسي من أقرب المنظومات وأبرزها التي "ورث العرب تلقائيًا أجهزتها"،[(404)] إذ كان "من أول المنظومات التي عرفها العرب المسـلمون ووجدوا فيها صـورتهم"، [(405)] **ولكن تسـرب من خلال حركة الاسـتيراد هذه القائمة على الترجمة بعضًـا من الأبعاد الثقافية التي انعكسـت على الرؤية السـياسـية،** لأن نقل التنظيمات الإدارية والسـياسـية من جماعة إلى جماعة أخرى مختلفة عنها بالهوية، ليس عملية تقنية مجردة، إذ بالضـرورة أن "ينتقل

---

(403) عمر فروخ، الرسائل والمقامات –عبد الحميد الكاتب، بديع الزمان، الحريري، بيروت، مكتبة منيمنة، ط:02، 2000، ص11.

(404) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط10، 2014، ص 92.

(405) رضوان السيد، الأمة الجماعة السلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، جداول للطباعة والنشر، ط05، 2011، ص96.

معها مســتتبعات ثقافية تســهل عملية اســتنبات هذه التنظيمات، كما يتطلب وجود موظفين مؤمنين ومســتوعبين لآلياتها".[406]

❖ بالنسبة لطبقة الكتاب:

لا يعتبر محمد عابد الجابري في دراســته التحليلية والنقدية لبنية خطاب أدب الكتاب والقيم التي تحملها أن ســلوك مؤلفيه ناتج عن ســوء نية بالضــرورة، وإن كان واردًا في حق ابن المقفع على حد تقديره، بل يعتبرهم يؤدون أدوارًا وظيفية بالبحث عن بديل، فعبد الحميد كان كاتبًا للدولة الأموية، وكان يرى ويعايش حالات ســقوطها وانزلاقها السريع، فمن الطبيعي أن يهتم بأدبيات القوة والضعف والسياسية والسيادة، فكان له **سلاح أدبيات الترسل** للحث على الجماعة والتمســك بالملك، ولزوم طاعته، أمّا صــاحبه ابن المقفع فكان شــاهدًا على الدولة العباســية الجديدة القائمة على انقاض أختها الأموية، فكان يفكر في تثبيت ســلطة الدولة البديلة من خلال **ســلاح أدبيات الكتاب وترجماتهم**، وكلاهما خدم فلسفة الطاعة السياسية عبر تطور نمط الكتابة فحسب.[407]

لقد كان للفرس من قديم علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهم وعظم سلطانهم، فلما جاءت الدولة العباسية، وكثير من رعيتها فرس لهم نزعة وطنية وميول قومية، أخذ المثقّفون ينقلون إلى العربية تراث آبائهم، وما حفظته العصــور إلى عهدهم، فانطلق هؤلاء من مبدأ تناســخ التجربة الإنســانية وتكررها، كما اعتقدوا الفقر في الإرث الســياســي العربي الســابق لظهور الإســلام بحكم البداوة والقبلية الحاكمة للتجربة العربية البســيطة، وبســاطة التجربة الراشــدة في شــقها الإداري، فهم يرون أن عمق التجربة الفارسية أكبر وأنفع للدولة الحالية الأموية لتثبيت حكمها وملكها.

وكمثال نجد **مشــروع التطوير الســياســي الإســتراتيجي** المســمى رســالة الصــحابة الذي رفعه ابن المقفع إلى الخليفة المنصور يشرح فيه الوضع في الدولة، ويقترح عليه اقتراحات كلها تخدم الحالة السياسية الحاكمة والوضع الاستبدادي الملكي، كما حمل العنوان رمزية تشريفية، فالملك بمثابة منزلة النبي، والكتاب بمثابة الصحابة المحيطين به للشورى، لكن كانت رسالة الصحابة "دعوة صريحة إلى تنظيم الدولة على أساس القيم الكسروية".[408]

---

[406] عز الدين علام، النصيحة السياسية– دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط01،2014، ص 90.

[407] محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 193.

[408] المرجع نفسه، ص190.

5. 2. ابن قتيبة: من أدب الكتاب إلى أدب الفقهاء

حصــلت مرحلة ثالثة من التطور في هذا النمط بداية من أدب الترســل إلى أدب الكتاب وصــولًا إلى ما سمي كتب المنتخبات، وهي عبارة عن موسـوعات ثقافية سـاهمت بنشـر القيم الكسـروية السـياسـية، ضـمن المشـروع الفكري الأخلاقي العام الذي حمله أصــحاب هذه الفئة، ورائد هذا الصــنف من المنتخبات الذي قد يكون أول من دَوَّن فيه بوضوح، هو الإمام ابن قتيبة الدينوري.

هو أبو محمد عبد الله بن مســـلم بن قتيبة الدينوري النحوي المحدث العالم، وتختلف المصــــادر في إيراد مكان وســـنة ميلاده، وتوفي ببغداد سـنة 276هـ/889م، يقول عنه ابن حزم: "كان ثقة في دينه وعلمه، وهو خطيب أهل السـنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة"[409] وصفه الذهبي: بأنه :"من أوعية العلم".[410]

ويصفه أهل التراجم بكثرة المؤلفات، ويذكر بعضهم أنه ألف ثلثمائة كتاب في شتى أنواع المعارف،[411] هذا أمر مبالغ فيه لكنه يشـير إلى كثرة المصـنفات، وذكر أبو العلاء المعري أنها 65 كتابًا، وذكر ابن النديم 62 كتابًا، وأورد الباحث حسـين فارول (Hüseyin Varol) بيانات وقائمة المصـنفات الموثوقة والموجودة اليوم وعدد منها 28 مصـنفًا، وتحدث عن نسبة الكتب له وأن بعضها أجزاء من كتب موسوعية كبيرة واحدة، ولكن الباحثين أحصوها كمصنفات مستقلة،[412] ومن كتبه: تأويل مختلف الحديث، تأويل غريب الحديث، تأويل غريب القرآن، مشكل القرآن، الشعر والشعراء، وأدب الكتاب الذي صنفه تربية وتوجيهًا لهذه الطبقة.[413]

كتب ابن قتيبة في مختلف العلوم الشــرعية، وكان له الســبق في الحقل المعرفي المســـمى الآداب فألف فيه كتابه عيون الأخبار الذي كان أشهر مصنفاته، وأكثرها انتشارًا وتأثيرًا وهو موضوع النظر في هذا المبحث.

---

(409) نقلا عن ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، مكتب المطبوعات الجامعية، ج03، ص 358.

(410) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج02، ص633.

(411) قد ذكر ابن تيمية نقلا عن كتاب (التنقيب بمناقب أهل الحديث) أن لابن قتيبة زهاء ثلاثمائة مصنف.

(412) Hüseyin Varol, "İBNU KUTEYBE VE ESERLERI", (1986), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6,(Ocak 1986).

(413) يتكون كتاب (أدب الكاتب) من مقدمة وأربعة أقســـام: كتاب المعرفة، كتاب تقويم اليد، كتاب تقويم اللســـان، كتاب الأبنية في الأفعال. وشرحه عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي في ثلاث مجلدان بعنوان: الإقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، نشر دار الكتب المصرية.

أولا: بُنيَة كتاب عيون الأخبار

الكتاب في أصــله مشــروع رســالة وجهها إلى فئة الكتاب (كتاب الدواوين) بعد أن لاحظ غفلتهم عن التأدب، ثم وسـعه ليؤسـس لفن جديد يشـمل الأخلاق والسـياسـية الذي قال عنه أنه خادم للدين نفسـه "لأن صـلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بالإرشاد وحسن التبصير"[414] وهذا هو غاية هذا الفن.

وقد قال في مقدمته المنهجية التي يبين بها غرض التدوين: "أن هذه عيون الأخبار نظمتها لمغفل التأدب تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبًا، وللملوك مستراحًا".[415]

ولا يعنى هذا النمط من الكتابة بإرشاد السلطان فحسب؛ بل بحمل الجميع على السلوك الحسن فقال: "ولقد وفيت كل فريق قسمه، وأودعته طرفًا من محاسن كلام الزهاد بالدنيا"، وهذا التنويع في المستهدفين والمضامين اقتضى الكتابة الموسوعية المفتوحة على كل الثقافات والنقول بما يناسب جميع الأذواق، وقد ضمنه مختلف المواضيع من عالم الآخرة إلى جوانب من الحياة اليومية الجدية والنكت والزهد والمأثورات، حتى بعض الأفكار والمواضيع عن الحياة الجنسية،[416] فقد اتجه الفقيه ابن قتيبة إلى انفتاح أخلاقي في النقل دون تردد فيما يخص لغة المنقولات من باب ناقل الكفر ليس بكافر، فتجده ينقل العبارات التي بها الذكر الصريح للأعضاء التناسلية بدون تأثيم، كما يشير إلى المرجعيات المختلفة التي يقتبس منها من باب مبدأ: الحكمة ضالة المؤمن، ولن يزري الحق أن تسمعه من المشركين، لهذا كان كتابه حافلًا بالمرجعية الفارسية الكسروية، فإذن نحن **أمام براغماتية بحثية عالية وجديدة على بيئة الفقهاء والمحدثين** الذين ينتمي لهم ابن قتيبة.

اقتصر دور ابن قتيبة في الكتاب على الجمع والتبويب، وعرض المادة دون أن يتخلله تعليق أو توثيق، ولزم السكوت بعد مقدمته التي بين فيها غرض التصنيف ومشروعه العلمي، وقد قسم المادة الغزيرة إلى عشرة أبواب: كتاب

---

[414] أبو محمد ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ، ج01، ص42.
[415] المرجع نفسه، ج01، ص10.

[416] Hüseyin Yazıcı,"İBN KUTEYBE ", *TDV Islâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yayınlari, 1999), 20:120..

الســـلطان، الحرب، الســـؤدد، الطبائع والأخلاق، العلم والبيان، الزهد، الإخوان، والحوائج، وكتاب الطعام، وكتاب النســـاء، وهو تصـــميم منهجي حاول من خلاله تغطية حاجات جميع الفئات والطبقات، وما يعنينا هنا من حيث الرؤية السياسية هو: كتابه الأول السلطان، وبنسبة أقل الكتاب الثاني الحرب، وكتاب السؤدد.

وقد صـــار كتاب عيون الأخبار مرجعًا مهمًا أخذت الكتب منه ومن منهجيته لاحقًا مثل: أبي حيان التوحيدي في البصائر والذخائر، وأبي فرج الأصفهاني في كتابه الأغاني، والمبرد في الكامل، وابن الأثير في الكامل.(417)

وأول من اهتم بالكتاب وفطن له بشكل مبكر هو المستشرق كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) الذي حقق أربعة كتب منه وهي: كتاب السلطان سنة 1898، كتاب الحرب سنة 1903، كتاب السؤدد سنة 1906، كتاب الطبائع والأخلاق ســنة 1908م، ثم أعيد نشــره فكان بتحقيق أحمد زكي بدوي ســنة 1925، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة،(418) ويستغرب الباحث كيف لم يحظ كتاب السلطان من عيون الأخبار بالاهتمام في وسط الباحثين في الفقه الســياســي كما اهتموا بالكتاب المنســوب له (الإمام والســياســية)(419) رغم أن عيون الأخبار هو الكتاب الوحيد السياسي الذي نقطع بأن ابن قتيبة هو من كتبه خلاف كتاب (الإمام والسياسة) .

ولقد تجاوزت سعة اطلاع ابن قتيبة في المصـادر العربية إلى غير العربية من كتب التراث الفارسـي والهندي، فنقل منها الكثير واستشهد بها، ومزجها بالنصوص الشرعية والنبوية مما يصب في خدمة رؤية نشر ثقافة الطاعة السياسية.

ولسـت بصـدد اتهام الإمام ابن قتيبة، أو وصـفه بتسـميات فقيه السـلطان وهو لا يليق بمقامه العلمي، ولكني بصـدد نقاش مضامين رؤيته السياسية التي أدت دورًا معينا تمثل في نشر ثقافة الطاعة السياسية، **ولئن كان ابن المقفع عرَب الأدبيات الكسـروية، فإن ابن قتيبة أسـلمها**، وكما سـبق البيان أن بعض الكتاب لم ينشـروا فكرة الطاعة السـياسـية بناء على خبث، ومشروع لعودة الدولة الكسروية وإسقاط الدولة العربية الإسلامية، وإنما كانت رؤيتهم السياسية ناتجة عن العمل الوظيفي، والبحث عن سبل التمكين السياسي كما طلب منهم ولو عبر الاستيراد، ومن هنا أيضًا وجب

---

(417) İsmail Durmuş," Uyûnü'l-Ahbâr "*Tdv Islâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:Tdv Yayınlari, 2012), 42:257.

(418) المرجع نفسه، ج42، ص 248.

(419) ناقش الباحث التركي بهاء الدين فارول مسألة نسبة الكتاب لابن قتيبة، وساق الأدلة التي تثبت أن مؤلف الكتاب مجهول، وأنه كتب بشكل متأخر زمنيًا عن الإمام ابن قتيبة أنظر:

Bahauddin Varol, El-İmame Ve's-Siyâse" Isimli Eserin Müellifi Ibn Kuteybe Midir **?**, *Islami Araştirmalar Dergisi*, C12, Sayı 2, (2003), 308-321.

البحث في الخلفيات التي جعلت ابن قتيبة يحمل هذه الرؤية السياسية مع نقد مضمونها وآثارها السلبية في تجربتنا السياسية الإسلامية، وهي نموذج لدور الفقيه الذي نشر أدبيات الطاعة ولو لمبررات وظروف مختلفة بحسن نية.

إن دراسة المرحلة السياسية والظروف التي نشأ بها الإمام ابن قتيبة تعطينا مؤشرًا لفهم دوافعه في تبني هذا الخطاب:

أ- عدم تولي المناصب: فلم يعرف عنه كبير اتصال بعظماء الدولة أو المناصب الحكومية، إلا توليه القضاء في دنيور، فأقام بها مدة حتى نسب لها، وكانت له علاقة بوزير المتوكل والمعتمد أبي الحسن عبيد الله ابن خاقان، ولم تزد هذه العلاقة عن البعد العلمي؛ لأنه اهدى له كتاب أدب الكاتب، وأشار إلى أنه صنف الكتاب إجابة لطلبه، وربما كانت هذه هي الصلة المحققة الوحيدة التي كانت لابن قتيبة مع رجال الدولة.[420]

وتذكر بعض المصادر واقعة أخرى هي أن الموفق بالله شقيق الخليفة العباسي المعتمد بالله دعاه إلى بغداد، وقرأ عليه كتابه المعارف، وهذا إشارة إلى انتباه رجال الدولة على ثقافته الواسعة .

ب- عاش ابن قتيبة الكثير من سنوات عمره في مجتمع محفوف بالفوضى السياسية، حيث عاصر ثمانية من الخلفاء، بعضهم لم تزد مدة خلافته عن أشهر، فقتل المتوكل وخلع ثلاثة ثم قتلوا بعد خلعهم، ومن مات حتف أنفه حامت حوله الشبهات، وكذا كان حظ ولاة العهد والوزراء، وساد البطش والغدر من الجند ونساء القصر،[421] بالإضافة إلى الفتن التي شهدها هذا العصر، وأوضح بن قتيبة الحالة التي وصلت إليها البلاد حيث أشار إلى تدهور الأحوال في البلاد قائلًا: "وقد هوى نجم الخير، وكسدت سوق البر، وبارت بضائع أهله، وصارت أموال الملوك وقفًا على شهوات النفوس والجاه، وماتت الخواطر وسقطت همم النفوس وزهد في لسان الصدق".[422]

كما عاصر في شبابه نفوذ المعتزلة أيام المعتصم، والواثق بالله، وعايش في كهولته نفوذ أهل السنة أيام المتوكل والخلفاء بعده، وسياسيًا عايش ظهور السلطنات المستقلة: الطولونية بمصر 245-292هـ، والصفارية بإيران 245-290هـ، والأدارسة بالمغرب 375 - 172هـ، والأمويين بالأندلس.

إذن أمام هذه البيئة الحرجة، وفي ظل نزوح الثقافة الفارسية، قد نلتمس ميل الإمام ابن قتيبة في **الانتماء لفكرة الاستقرار السياسي الجماعي**، باعتبار أن حالة التقلبات والخلافات تشكل بيئة مضرة وخطيرة للجميع، والإمام ابن

---

(420) عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة- العالم الناقد الأديب-، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص109.

(421) المرجع نفسه، ص46.

(422) ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد دالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص06.

قتيبة يرى أن هذا الاستقرار سيكون بطاعة ولي الأمر واتباع السلطة، فكانت الكتابة الموسوعية الشعبية المتحررة من قيود المحدثين وضوابط الفقهاء التي عقدناها بسائر مصنفاته.

ثانيا: تحليل محتوى كتاب عيون الاخبار

بالنظر لبنية كتاب عيون الأخبار الذي بين أيدينا لابن قتيبة ومضمونه القيمي، يسجل الباحث أنه يحمل نفس قيمة مركزية السلطان، وفلسفة الطاعة السياسية التي نجدها في الرؤية الفارسية الكسروية، وهي نفس خط من سبق من الكتاب وأصحاب الترسل والمترجمين السالف ذكرهم، وهنا يقول الجابري في صدد تحليله لكتابه: "ثم نظرنا إلى القيم التي يكرسها الكتاب من خلال بنيته، وتقسيم المادة، وتوزيعها، وترتيبها، فإننا سنجده يرسخ بصمت بليغ بنية نظام القيم في الموروث الفارسي كما تعرفنا عليه عند ابن المقفع الذي كان حاضرًا في الكتاب بقوة"[423] حتى على مستوى ترتيب الأبواب الذي يجعل السلطان أولًا والنساء آخرًا في شكل تناظري، فيقابل كتاب السلطان كتاب الجند وهم حاشيته، وكتاب النساء يقابله كتاب الطعام، وهو سلم قيمي مجتمعي أوصى به أردشير في عهده.

وقد ذكرت أن منهج ابن قتيبة في عيون الأخبار هو نمط الكتابة الموسوعية المنوعة ضمن مسمى فن الآداب الجامعة للأخلاق والسياسية والحاوي للأدبيات الفارسية المعربة عبر مزجها بالأدبيات الإسلامية.

وجاء بعده ابن عبد ربه أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد ببلاد الغرب الإسلامي، فكتب (العقد الفريد) بنفس الرؤية والفلسفة والمضامين، ولم يلق الرواج الذي حققه كتاب ابن قتيبة رغم التشابه في السلم القيمي السياسي والأخلاقي.[424]

وما يهمنا هنا هو دور الفقيه في صياغة رؤية الطاعة السياسية ونشرها من خلال تصانيفه التي ابتعدت عن القوة والرصانة التي عرفت بها المصنفات الفقهية، بل توجهت لكتابات من نوع كتب القصاص والمرويات، غير أن ورودها على لسان الفقيه وأئمة السنة كأمثال ابن قتيبة يعطيها رواجًا وقبولًا شعبيًا، ولهذا كانت تقرأ في مجالس الخواص الحكام

---

[423] محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 204، رغم ورود ابن المقفع في الكتاب 20 مرة فقط، إلا أن رؤيته حاضرة في كتاب السلطان من عيون الأخبار.

[424] نظر ابن عبد ربه للقيم نظرة جمالية، فالقيم جواهر والنظام الذي يجمعها عقد والؤلؤة هو السلطان، وقد أخذ الفكرة من ابن المقفع. انظر: محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 212 وما بعدها، ويقول ابن عبد ربه : "السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا ، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده".

والعوام، ومما يروى في أهمية تتبع الطبقة الحاكمة لهذا النوع من الكتب ما ذكره ياقوت الحموي أن الصـــاحب بن عباد[425] لما سمع بكتاب العقد الفريد طلبه وتأمله، فقال :"هذه بضاعتنا ردت إلينا"، وقصده أن مضمونه مشرقي، وأنه كان يطمح لمادة مغاربية مشتهرة ببلاد ابن عبد ربه.

إذن يرى الباحث أن كتاب (عيون الأخبار) هو مرجعية جامعة ومركبة تمزج بين كتابات الطاعة السـياسـية التي دونها الكتّاب، مثل: الجاحظ، وابن المقفع، وعبد الحميد الكاتب، بمأثور التاريخ الإسـلامي ونصـوص الشـرع، دون مراعاة الاختلافات القائمة بين مصادر النصوص، ومن دون الاهتمام بالتناقضات القائمة بين التصور الفارسي والإسلامي العربي للسلطة، كما مارسته التجربة السياسية في المرحلة النبوية والمرحلة الراشدة.

3.5. مضامين الرؤية الكسروية في كتب الطاعة السياسية:

حسب محمد عابد الجابري وتتبعه وجد أن نصيحة السلطان في نصوص ابن المقفع مثلًا، وعموم جماعته، وأبناء فنه، لا تشغل سوى حيز صغير، فليس من مهمة كاتب السلطان نصحه، فليس هو بعالم يتكلم باسم الدين، بل هو موظف في خدمة السلطان بمجال الكتابة، همّه إرضاؤه وتجنب سخطه، ولا يعارضه إلا عندما يعتزل الصنعة لكبر سنه، ورغم هذا فليس له الشجاعة لنقده أو نصحه، ولعل سقف المعارضة ما كتبه ابن المقفع من معاني في كتاب كليلة ودمنه، حيث ترد النصيحة متخفية وراء الحيوان الأعجم، وألسنة البهائم، ولعل هذه التقلبات في شخصيته هي ما أردته المهالك والمقاتل. [426]

إضافة إلى أنه كان من الملحوظ التخفف من المرجعيات الإسلامية في أدب الكُتاب والترسل، والاعتماد على البلاغة والمرجعيات الفارسية، وهذا بسبب خلفية الكتّاب ومصدر ثقافتهم، إلى أن جاء الفقهاء،كأمثال: ابن قتيبة من رواد فن المنتخبات، فقاموا بأسلمة هذا النمط عبر خلطه بمرجعيات الدين ونصوصه.

---

[425] **إسماعيل بن عباد**: وزير في الدولة البويهية (326هـ-385هـ) سمي الصاحب لأنه صحب مؤيد الدولة من الصبا فغلب عليه هذا اللقب، وولي الوزارة له 18 سنة، وكان شيعيًا معتزليًا مبتدعًا صلفًا جبارًا فصيحًا، كما وصفه الذهبي في سير أعلام النبلاء، وله كتاب الوزراء ، وكتاب الكشف عن مساوئ شعر المتنبي، وكتاب الأسماء الحسنى .

[426] محمد عابد جابري، العقل الأخلاقي العربي، ص181.

إذن لم تكن مجموعة من النصـائح لتحسـين سـلوك الدولة والحكم وفقط، ولم تكن أيضًـا لحظة **مثاقفة محايدة نتيجة حركة ترجمة**، بل كانت حالة من التنظير لدولة الإمبراطورية الإســلامية، أو نشــر لأدبيات ومفاهيم وقيم الطاعة السياسية من الرعية للملك، ونستطيع تسجيل بعض المضامين الأساسية الخادمة لهذه الرؤية العامة في التالي:

أولا: الملك هو المركز

الرؤية الكســروية تتمثل في أن الملك هو المركز، وأن الكل يدور حوله بشــكل حلقات: الجند، رجال الدين، الوزراء، العامة، وكل الأدب يتحدث عنه: صــحبة الســلطان، طاعة الســلطان، عدل الســلطان .. فالدولة هي الملك أو السلطان، ذلك أن مفهوم السلطان وما يرتبط به من معاني التسلط، والاستبداد، والعنف، واستغلال الرعية، واختزال الحكم في شــخص الملك وأنه ضــرورة وجودية "والقطب الذي عليه مدار الدنيا"،[427] ثم جاء فقهاء هذه المدرســة ليعززوا فكرة طاعة الله من طاعة السـلطان،[428] والدين والملك توأمان، وهو مستغرب خصـوصًـا إذا نظرنا إلى تلك المرحلة أنها مرحلة حديثة العهد بالانقلاب على الشــورى والاختيار والدخول في مرحلة الملكية، ولازالت بعض الصرخات تطالب بالعودة للرشد السياسي المفقود وعودة الخلافة.

ومما يعاب على هذه الرؤية أنها اكتفت بإيراد النصـوص النبوية في الطاعة دون إيراد نصـوص الإنكار والمعارضـة، رغم أن ابن قتيبة في حدِّ ذاته هو إمام في الحديث فلا يغيب عنه نصــوص المعارضــة والإنكار بالســنة النبوية، كما أن له منهجًا ورؤية تأويلية وتصنيف في علم مختلف الحديث والمتعارض منها ظاهريا مثل نصوص الطاعة ونصوص المعارضة الســلمية أو الثورية،[429] وليس ابن قتيبة ممن تغيب عنه النصــوص النبوية الكثيرة، ولم يوردها في كتابه الموســوعي

[427] ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ج01، ص07.

[428] يقوم ابن القيم في معرض تفسـيره لمقاصـد أية طاعة الله ورسـوله وأولي الأمر :" ولم يأمر بطاعة أولي الأمر اسـتقلالا، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم من ضـمن طاعة الرسول إيذانا بأنهم يطاعون تبعا لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ذلك فلا سمع ولا طاعة" أنظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، ج01، ص82.

[429] نقف أمام ثلاث مجموعات في هذا الباب متعارضـة في ظاهرها : أحاديث الطاعة، وأحاديث إنكار المنكر السـياسـي، والأحاديث المعارضـة للسـلطة، وهنا نجد ثلاث قراءات ضـمن مختلف الحديث الذي يسـعى لدفع التعارض بينها : القراءة الأولى للإمام ابن قتيبة وهي قراءة التأويل التي أوردها بكتابه تأويل مختلف الحديث، والقراءة الثانية للشــوكاني وهي قراءة الجمع والتخصــيص، والقراءة الثالثة قراءة النســخ لبن حزم، والموضـوع يطول ويحتاج لنظر دقيق إذ لا ينفع الإسـتدلال المجرد بأي نص نبوي وخدمة خياره السـياسـي، مع مراعاة ظاهرة الوضـع للأحاديث (الكذب) لأهداف سـياسـية. انظر: هاني العبادي مغلس، الطاعة السـياسـية في الفكر الإسـلامي – النص والاجتهاد والممارسـة–، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط01، 2014، ص 314 وما بعدها .

الضخم رغم أنه موجه لفئات كثيرة كما كتب في بيان الغرض من تصنيفه، مما يدل على مقصد معين من هذا المسار التأليفي يعكس رؤية ومشروعًا سياسيًا واضحًا هدفه التوظيف السياسي للتراث بهدف تكريس الطاعة السياسية للسلطان على مستوياتها المختلفة:

- ❖ الطاعة الواجبة للسلطة الشرعية.
- ❖ الطاعة الإكراهية للسلطة المختلطة بين الصلاح والفساد.
- ❖ الطاعة الاضطرارية عند الفتنة، وخطر سقوط السلطة.

وبالعودة لمركزية الملك في كتابات الطاعة السياسية، أوردت هذه الأدبيات ثنائية (الملك – ظل الإله في الأرض) فاعتنت نصوص الآداب وبدون أي استثناء بمماثلة الملك بالله، والله بالملك، وجعل طاعة الملك من طاعة الله،[430] و"أن الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم خلافته مع مخالفته"[431] ويترتب عن السلطة القهرية في هذا النمط من الكتابات دعوة المجتمع إلى الطاعة، والخضوع، والامتثال والصبر، وأن الدولة تحكم بالقوة والقهر، و"أن الملك يتميز بالأبهة والفخر، فالملك انفراد وتفرد: وهو مشهد البهاء والعزة والأبهة"[432] وقد عالج الجاحظ في كتاب التاج ضمن باب المنادمة آداب المجالسة، والشرب، واللهو، وهي ذوقيات جلوس العامة مع الملوك، وصحف الكتاب مليئة بالبروتوكولات الساسانية الملكية التي تم تصديرها للملوك الأمويين والعباسيين مثل طقوس تمجيد الملك، والدخول عليه.

ثانيا: رؤية التراتيبية المجتمعية

ففي الرؤية الفارسية أن المجتمع والناس أربع طبقات:

---

[430] مثلا: الماوردي، نصيحة الملوك، ص72.

[431] أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال سرحان وحسن الساعاتي، بيروت، دار النهضة العربية، 1981، ص202.

[432] الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، ص97.

1. الأساورة من الملوك.
2. النُساك، ورجال الدين.
3. الأطباء، والكتاب، والمنجمون.
4. الزراع، والمهان، وأحزابهم.[433]

ثم حددت علاقاتها بالملك فلا تتعداها، والملك وحده من يستطيع أن يتربع فوقها، وأي خلل في هذه المنظومة يؤدي للخراب "فما من شيء أسرع في انتقال الدول، وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات من مراتبها"،[434] ولاشك أن هذه الطبقية بعيدة تمامًا عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وروح التشريع الإسلامي ومنظومته الأخلاقية النبيلة التي جاء بها.

ثالثا: الفقيه والسلطان في الرؤية الفارسية

اشتهرت العبارة التي ذكرها أردشير عن علاقة الدين بالملك، وتناسخت في كتب التراث السياسي الإسلامي كثيرًا عند حديثهم عن أهمية الملك ودوره في حماية الدين، ونصها: "إن الملك والدين أخوان توأمان؛ لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أن الدين أُسُ الملك، والملك حارسه، فما لا أس له مهدوم، و ما لاحافظ له ضائع، ولا بدّ للملك من أس ولا بد للدين من حارس"[435].

غير أن العبارة وصلت لنا مقتطعة لا تعبر عن الرؤية الفارسية للعلاقة بين الدين والملك، ورجل الدين ورجل الحكم **فكان اقتباسًا ناقصًا**، بل إن رؤية أردشير تتمثل في توظيف الدين للملك، والحذر من رجال الدين، ومنافسة سلطتهم، ويتضح مقصده عند إكمال العبارة، فقد قال: "ليس أقوى على الإطاحة بالملك من الدين"، فهو يحذر هنا من سلطة الدين كما يحذر أبناءه من انتقال هذه السلطة إلى طبقة العوام من غير طبقة الحكام، فيهتم العوام بالدين دراسة وممارسة فيحصل التَقَوِي به، فيقول: "رأس ما أخافه عليكم مبادرة السفلة إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه"، فتحدث كما سماها **رياسات مستترة** أي ذات نفوذ وسلطة لأصحابها وأنه "لن يجتمع رئيس في الدين مُسِر،

---

(433) اردشير، مرجع سابق، ص 63.

(434) المصدر نفسه، ص 64.

(435) وجدت العبارة في أمهات الكتب السياسية مثل : الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، وكتابه:درر السلوك في سياسة الملوك، وابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ابن مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، والقلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، والطرطوشي: سراج الملوك، وابن عبد ربه: العقد الفريد، كما توجد في كتب الآداب والتفسير وغيرها من التراث الإسلامي.

ورئيس في الملك معلن"[436]، في إشارة لتنافس وتزاحم السلطات، وحال حدوث هذا، فسينتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، فدعى **للتأميم الملكي للدين**، ومزاحمة رجال الدين، والسبب هو نفوذ رجل الدين؛ لأن سلطته على الناس قلبية، وهذا ما يفتقده الملك الذي سلطته على الناس جِسمِية.

ومع انتشار الرؤية الفارسية، وترجمة أعمالهم في العهد الأموي، والعباسي فمن المحقق شيوع هذه الرؤية في كتاباتهم عن طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان.

بشكل عام يرى الباحث أن فكر ومشروع الكُتاب، وأصحاب الترسل، وما تبعهم من امتداد المدرسة يقوم على: تأسيس الدين على الملك، وحراسة أهل الدين من أن ينقلبوا على الملك، وتأميم الدين وإدارته من السلطة، وتمجيد الطاعة السياسية، وربط العدل بالعمارة، والمال والجند من أجل مصلحة الملك ودوامه، وتقديس شخصية الملك، واعتبار الرعية عبيدا.

5. 4. كتابات ثقافات الطاعة وقضية الاستمرارية: علاقة هذا النمط من الكتابة بالواقع اليوم

إن من مهمة البحث التنبيه على أهمية **محاصرة النصوص الداعية للطاعة السياسية داخل سياقها السياسي، ومنع تناسخها في الكتابات السياسية الجديدة**، أو تسللها للرؤية الفقهية المعاصرة، أو عدم توالدها مرة أخرى، وهذا من خلال تحليلها وكشف حيثيات نشوئها، وقراءة واقعها وظروف تطورها، مع أن الباحث كمال عبد اللطيف يرى أن هذه الآداب لا تزال حاضرة بقوة في قاموس الكتابة السياسية المعاصرة، وما زالت تؤدي الوظيفة نفسها، وأن هذا الأمر يقتضي التفكير في المبررات والأسباب التي لا زالت تمنح هذه اللغة جواز الاستمرار.[437]

ولا يقصد الباحث هنا بالاستمرار حضور النمط نفسه من الكتابة، بل حضور المفاهيم والروح التي كانت وراء إنتاج هذه الآداب، هذه الاستمرارية التي تجد مبررات وجودها في طبيعة السلطة السائدة نفسها القائمة في أغلبها على القهر والاستبداد، إذن وجب نقد تراث هذا الخطاب السياسي ضمن نقدنا للمؤسسة الحاكمة وتجلياتها، فهذا الخطاب هو مظهر ونتيجة، وقد انتقلنا اليوم من **دولة السلطان** الى **سلطان الدولة**، ولا مكان للطاعة الجماهيرية العمياء.

[436] ابن مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، طهران: سيروش، ط:02، 2000، ج01، ص126.
[437] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص222.

تبين لنا من البحث أن النشأة لهذا الخطاب لم تكن ظهورًا عفويًا معرفيًا، بل كان إديولوجية سياسية، وخطابًا مستوردًا لنشر ثقافة الطاعة، ولهذا فمن الوارد والطبيعي تناسخه وانتشاره، وتمدده لليوم ليكون خطابًا استبداديًا، فهذا النمط من الكتابة (أدب الكتاب والترسل والمنتخبات) وظيفته محددة لا تتجاوزها ولا تحيد عنها، وهي وظيفة التبرير والتسويغ، وإضفاء الشرعية على الدولة السلطانية، وتبرير قيامها، وهي ليست كتابة علمية فحسب، بل ثقافة سياسية، تنشئها المؤسسة الحاكمة وتتبناها لخدمة مشروعها، ويحفل تاريخ الفكر السياسي الإنساني بقصص مماثلة مثل الأدب السياسي الفارسي، والأدب السياسي البزنطي، وأدب مرايا الأمراء في العصور المسيحية الوسطى، وكلها تخدم الأجندة الحاكمة بأقلام النخبة، ولم يختف هذا النمط من تاريخ الفكر السياسي الإنساني وبقي يتوالد ويتناسخ، وبقي يبرر سلوكيات السلطة، ومن صور تناسخ هذا الخطاب كتاب (الأمير) لمكيافيليلي[438] الذي هو كتابة نخبوية موجهة للحاكم في كيفية تطويع الرعية وإخضاع الحكم، وإيجاد مسوغات تمنح السلطة القوة وطول الاستمرار، وما زالت قيم هذا الخطاب والكتاب تشيع في الممارسات السياسية إلى غاية اليوم.

6. منهج النصيحة السياسية للسلطان (كتب آداب الملوك للماوردي نموذجا)

[438] **نيكولا ميكيافيليلي**: 1469–1527م مفكر وفيلسوف وسياسي إيطالي إبان عصر النهضة الأوروبية، أصبح مكيافيليلي المؤسس للتنظير السياسي الواقعي المصلحي، والذي أصبح لاحقًا عصب دراسات علم المنفعة السياسي، وكان أشهر كتبه الأمير الذي كان هدفه أن يكتب تعليمات للحكام، نشر الكتاب بعد موته بخمس سنوات، وتنسب له الرؤية السياسية: الغاية تبرر الوسيلة. انظر: أحمد نصيف، مجدي كامل، مكيافيلي حياته أثاره مدرسته وكتابه الأمير، القاهرة ، دار الكتاب العربي.

سنركز في دراستنا هذه على رؤية النصيحة السياسية من الفقهاء للسلاطين من خلال مصنفات سميت (الآداب السلطانية) أو(نصيحة الملوك) ونأخذ نموذج الفقيه السياسي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، وهو صاحب مدرسة سياسية نظرية وعملية، وله مؤلفات متنوعة في المجال الذي نتباحثه (أدب الملوك)، وسندرس تجربته ضمن نماذج التصالح والتناصح والتعاون بين الفقيه والسلطان من خلال تباحث المشروع السياسي للإمام الماوردي وتحليل محتوى مكتبة النصيحة السياسية الماوردية، وتمييز خطوط العلاقات بين الفقيه والسلطان لديه.

6. 1. آداب الملوك: المدلول والمشروع

أولا: مدلول عنوان نصائح الملوك

تطلق هذه التسمية للدلالة على مجموعة الكتابات السياسية الإسلامية التي ترمي لإسداء النصح السياسي والأخلاقي لأولي الأمر، ولمن آتاه الله سلطانًا على الناس، وندخلها في خانة (علم الأخلاق السياسي)، ويصفها الباحث عبد الرحمن البدوي أنها: "المؤلفات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمور الرعية" [(439)] وهو التصور نفسه الذي نجده عند الباحث رضوان السيد، حيث يذهب إلى أن الهدف من كتابتها هو تعليم الحاكم أمور التدبير السياسي.[(440)]

وفي التصنيفات البحثية نجد تسميات مختلفة للكتب التي تنتمي لهذا النسق من قبيل: نصائح الملوك، الآداب السلطانية، كتابة التدبير السياسي، الأدب السياسي، مرايا الأمراء، ومن الناحية الشكلية تتميز كتب النصائح بالوفرة عددًا وحجمًا مقارنة بكتب السياسة الشرعية.[(441)]

والآداب السلطانية ليست حكرًا على التراث السياسي الإسلامي فحسب، بل يقابلها في الفكر السياسي الأوروبي ما يسمى بـ (مرايا الأمراء) التي كتبت بدورها في فن الحكم من منظور يمزج الأخلاق والدين بالسياسية.

---

(439) عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج01، ص05

(440) مقدمة تحقيق كتاب المرادي، الإشارة إلى أدب الإمارة، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص19

(441) يتألف بدائع السلك في طبائع الملك لإبن الأزرق المالكي من مجلدين في حدود 1100 صفحة، وتهذيب الرياسة وترتيب الرياسة لأبي عبد الله القلعي من 500 صفحة، والتاج في أخلاق الملوك من 400 صفحة.

وصـفها ابن خلدون أنها كتب موعظة، [442] ويرى أنها تركز على الطبيعة الأخلاقية للطبقة الحاكمة، ورجال السـلطة في حين أنه كان الأولى طرحها من طبيعة قواعد العمران.

ثانيا: بين المشروع السياسي لفئة الكتاب ومنهج نصيحة الملوك:

يرى بعض الباحثين[443] وبإصرار على أن الآداب السلطانية، أو نصيحة الملوك أسست على يد مجموعة من كُتاب الدواوين في الحضارة الإسلامية، وأعيد إنتاجها على يد الفقهاء فهم عندهم عائلة واحدة، فهم لا يفرقون بين مدرسة الكتاب ومنهجها في تأصيل وتسويق سلوكيات الطاعة السياسية، وبين مدرسة الآداب السلطانية ومنهجها في النصيحة السياسية، ويعتبرون الجميع في نسق واحد ضمن منهج التبرير للحاكم؛ لاستبداده، وتمكينه، وجمع الناس تحت طاعته، ويحتجون بتسلل الموروث الفارسي في كل هذه الكتابات، كما يوردون مبررًا آخر هو تصالح المؤلفين مع الطبقة الحاكمة الملكية، وفي المقابل يرى البعض[444] ويوافقهم الباحث هنا في التفريق بين مضامين الخطب والرسائل التي صاغتها طبقة الكتاب المثقفة والتي يمكن تسميتها بـــ(خطاب التدبير السياسي)، وبين خطاب (خطاب الآداب السلطانية والنصيحة الملوكية) الذي يندرج ضمن كتب السياسية العملية، لا السياسية الشرعية.

والحقيقة من وجهة نظر الباحث أن المدرستين السياسيتين متمايزتان من حيث:

أ- خلفية المؤلفين: فالكُتَّاب نخب سياسية مثقفة أغلبها من هوية أعجمية، بل وبعضها حديث عهد بدخول الإسلام، [445] خلاف مدرسة نصيحة الملوك، فهم فقهاء وعلماء وأصحاب خلفيات دينية عميقة.

ب- نمط الكتابة: فمدرسة الكُتاب هي حركة تقوم على الترجمة للتراث الفارسي مباشرة، وتسوق للرؤية الساسانية في الحكم بشكل صريح، وتنطلق من مرجعية فارسية إمبراطورية وهندية تراثية، ولهم يرجع دور إدخال هذه النصوص

---

[442] ابن خلدون، المقدمة، ج01، ص 334.

[443] مثلا: إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في الكتب السلطانية**، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، أحمد محمد سالم، دولة السلطان-جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية-، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012، محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، عز الدين علام، النصيحة السياسية- دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية.

[444] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 45.

[445] مثل: ابن المقفع ولد مجوسيًا وأسلم كما سبق البيان بالبحث.

والقيم للثقافة العربية، خلاف مؤلفي نصائح الملوك فمرجعيتهم شرعية إسلامية عربية، مع عدم تحسسهم من الرجوع لبعض الأدبيات الفارسية المترجمة والمنتشرة في الثقافة السياسية.

ت- الدوافع للتصنيف بين العمل الوظيفي في بلاط الملك كحال رجال الدواوين الكتاب، وبين النصيحة الأخلاقية السياسية التي يذكرها الفقهاء في مقدمات تصانيفهم عند إيراد غرض الكتابة، فالكتابة الديوانية دورها وظيفي، فهم براغماتيون، ودافعها تأدية دور مهني مطلوب، أمّا كتابة نصيحة الملوك فدورها إصلاحي قد يكون الكاتب مستوزرا أو فقيها مستقلا له قنوات تواصلية بالسلطان.

ث- إضافة إلى اختلاف المرحلة الزمنية، والظروف المصاحبة لكل تصنيف.

فليس من المنطقي المطابقة بين تراث ابن المقفع الأديب السياسي، والماوردي الفقيه الموسوعي ،كما أنه ليس من المنهج العلمي خطاب التعميم على نصوص انتجت على مدى زمني طويل أكثر من عشرة قرون، (من القرن الثاني حتى القرن الثالث عشر هجري) سواء على مستوى الشكل أو اللغة أو الغاية أو طبيعة المحتوى، وكذا من حيث العلاقات بالدول السلطانية والملكية المتعاقبة، إذن نحن أمام أنماط مختلفة ومتداخلة.

ويجدر الملاحظة أيضًا أنهم يتشاركون جميعًا في منطقة عدم رفض السلطة القائمة، وعدم التحسس في التعامل معها، كما يتشاركون في توظيف ما يناسب مهامهم من الموروث الأدبي خاصة الفارسي بدرجات، غير أننا نعتبر هذه المادة الدسمة قد نشرها فئة الكتاب بعد أن عرّبوها، وترجموها، ونشروها في المربع السياسي واستفاد منها الفقهاء في نصائحهم للملوك.

إذن فئة كُتاب الآداب السلطانية ونصائح الملوك ليسوا من صنف طبقة الكُتاب من محرري الرسائل أو مترجمي الأدب الفارسي، ولا من موظفي الديوان ذوي التكوين الإداري البحت، وقد تعددت خلفيات تكوينهم **رغم تشابه الوحدة الناظمة لنصوصهم**، والتقارب في المجال السياسي لنمط كتابتهم.

2.6. المشروع السياسي للإمام الماوردي

أولا: النشاط السياسي للإمام الماوردي

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ولد بالبصرة سنة 364هـــ/ 974م،كبير الشافعية في عصره، فقيه مجتهد، ولقب بالماوردي لأنه من أسرة كانت تمتهن صناعة ماء الورد وبيعه.(446)

وكان موسوعي التصنيف فكتب (الحاوي) وهو الشرح الكبير لمختصر المزني في 19 مجلدًا، و(الإقناع) وهو موجز دقيق للفقه الشــافعي، وَلَهُ تَفســير القرآن سماه: (النكت والعيون)، وله (أدب الدنيا والدين) في التزكية والســلوك، و(أعلام النبوة) في الكلام ورجاله، وباقة من الكتب في الفقه السياسي سنتعرض لها بالتحليل.

وبما أن الدراسة تعالج الفكر السياسي للماوردي، فلعله من المناسب أن نطَّلع على خبراته السياسية، وعلاقته بالخليفة والأجهزة الحاكمة.

شــغل الماوردي مناصــب قضــائية كثيرة، وكان له مهمة ترتيب ملف العلاقة بين الخليفة وإمارات الاســتيلاء والحكام المتغلبة لإنقاذ مركز الخليفة؛ بصــفته مرجعية ســياســية جامعة للأمة، كما قام بمهمة مبعوث للخليفة إلى العديد من الأمراء الذين كانوا حكامًا للأقطار المتناثرة، ومن السفارات التي أوفد لها سفارته للسلطان البويهي صمصام الدولة أبو كاليجار (998/963م)، وســفارته للســلطان البويهي جلال الدولة (993/ 1044م)؛ لينقل له احتجاج الخليفة على المبالغة في الجباية وجمع المال من الناس، كما أرسل للسلطان السلجوقي طغرل سنة 435هـ ليحثه على حسن معاملة الرعية بعد تسببه في خسائر بليغة أثناء سيطرته على مقاطعة الري.(447)

وكان له وســاطات في أزمات ســياســية كبيرة حتى عند البويهيين الشــيعة أنفســهم المتغلبة على الخلافة العباســية التي يدعمها ويقوم عليها مشــروعه الفكري، مما يدل على ثقله الرمزي الســياســي والشــرعي الكبير في زمانه عند جميع

---

(446) Abdullah Çolak, "Mâverdî ve El-Ahkâmu's-Sultaniyyesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararsı Sosyal Bilimler Dergisi*,Cilt 5, Sayı 1, (2016), 174.

(447) ابن الجوزي، المنتظم، ج08، ص 113.

الأطراف، فعندما تمرد الجيش على سـلطانهم البويهي جلال الدولة عام 427هـ محاولًا إخراجه من بغداد كان ضـمن لجنة الوساطة،[448] كما كان ضمن وسطاء الصلح بين الحاكمين البويهين جلال الدولة وابن أخيه أبي كاليجار.[449]

إذن نحن أمام فقيه دبلوماسي، وممارس سياسي، وقاضٍ بمنصب تنفيذي عال، وكان حكمًا في النزاعات بين السلاطين الذين تجمعه معهم صداقات شخصية تكن عن احترام متبادل.[450]

ثانيا: مشروع الإنقاذ السني: رؤية الماوردي السياسية

يذكر جورج المقدسـي في دراسـته عن ابن عقيل أن الماوردي لا يمكن فهمه إلا في سـياق عصـره، وأن الماوردي راعى النظرية كما راعى الواقع في منظومته السياسية.[451]

بالتأمل للحالة السياسية التي كان يعيشها الماوردي في زمنه نسجل أن الإمام قضى شطر عمره الأكبر معاصرًا لخليفتين عباسـيين هما القادر بالله 371-422هـ /991-1031م، والقائم بأمر الله 422-467هـ/ 1031-1074م، مع أن سـلطاتهما كانت محدودة بفعل سـيطرة الدولة البويهية على الخلافة وأعمالها، ولم يبق للخلفاء سـوى القليل من السـلطة، ثم عايش دخول السـلاجقة الأتراك لبغداد، وإنهاء حكم البويهين قبل موت الماوردي بقليل، فقد بقي الماوردي وفيًا للخلافة العباسية، وعمل على إعادة بعث نشاطها والحفاظ على ما بقي من رسمها ومظاهرها، لهذا كان كتابه الأحكام السـلطانية راسمًا للهيكل النظري للخلافة؛ رغم أنه جاء في درجة وقمة ضـعفها كي يُذَكِر المحيط السـياسـي بالدولة المنشـودة وهيكلها المطلوب،[452] كما جاءت سـلسـلة كتبه ضـمن النصـح لبقايا الطبقة الحاكمة العباسية وفق منوعات مدونة في النصيحة السياسية للملوك أولًا، وللحاشية والوزراء ثانيًا، وللنظام بشكل عام في مجال سياسة الدولة ثالثًا.

---

[448] المرجع نفسه، ج08، ص 89.

[449] ابن الأثير، الكامل، ج04، ص 309.

[450] Cengiz Kallek," Mâverdî", *Tdv Islâm Ansiklopedisi*, (Ankara:Tdv Yayınlari, 2003), 28:180.

[451] جورج مقدسي، ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، مركز نماء للبحوث والدرسات، ط01، 2018.

[452] على سبيل المثال، عندما ذكر الماوردي تعريف الخليفة في أحكامه السلطانية انتقل لتحديد المهمات العشرة التي قال عنها أنها فرض عين، وهي مهمات تهدف لتحويل الدولة إلى شرعية إسلامية عليا سنية تركز السلطة والدعوة والجهاد في يدها مستندة للحاضنة الشعبية لعموم المسلمين، انظر المهمات:الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، 2006، ص 40.

ولم يكن الماوردي وحده في مشروع الإحياء السياسي السني، فقد كان معه الخليفة القادر بالله العباسي، الذي واجه دعوات سياسية دينية هدامة، وهي الدعوة الإسماعيلية التي تبناها فاطميو مصر، والدعوة الإمامية التي تبناها البويهيون، فقاد الخليفة مشروع المقاومة السنية أمام هجمات الشيعة النظرية، وظهور الدويلات التقسيمية، وبدأت علامات مشروع المقاومة من الخليفة في مؤلفاته، حيث كانت كتاباته ووصاياه وفرماناته تصل الخطباء، والقضاة، وحكام الولايات، وعرفت الدولة ما سمي بـ(البيان القادري)،[453] وهي عقيدة مختصرة لأهل السنة مثلت لنا حالة من الإلزام العقدي في الدولة الإسلامية فكانت وثيقة إيمان ملزمة لتوحيد الأمة عقائديًا بالتوازي مع توحيدها سياسيا، وتضمنت توضيحًا لتحديات الدولة السياسية والدينية، مع دعوة لإقامة حلف وثيق مع كبار الفقهاء ورجال الوعظ والمتكلمين لإقامة دعوة سنية رسمية تواجه الدعاوى الشيعية، وبالنظر إلى مسار الماوردي المتحالف مع الخليفة القادر بالله الذي حكم 41 سنة نجد نموذجًا مهمًا لتحالف الفقيه مع السلطان لحماية مؤسسة الخلافة.[454]

ضمن هذا النسق أمام ضعف الخليفة والكيان السياسي الجامع للأمة، وسيطرة المتغلبة البوهيين الشيعة ثم السلاجقة السنة الأتراك، نستطيع فهم عبارات الماوردي في الحث على طاعة الخليفة، واعتبار وجوده صلاحًا للأرض. فالعبارات قد تتشابه مع عبارات الكُتاب، مثل ابن المقفع، ونقول ابن قتيبة، لكن الغرض يختلف تمامًا، فليس المقصد ترسيخ

[453] **الوثيقة القادرية أو الاعتقاد القادري** : يذكر بعض المؤرخين أن الخليفة هو كاتبها، وقد عده ابن الصلاح من فقهاء الشافعية، في حين يرى البعض أن الكاتب الحقيقي للوثيقة هو العلاّمة أبو أحمد محمد بن علي الكرخي، نسبة إلى مدينة فارسية، وتوفي سنة 360هـ، وتولى القادر الحكم عقب ذلك بـ21 عامًا، فمعنى ذلك أن الاعتقاد (الكرخي/ القادري) ظل حبيس الأدراج سنوات طويلة على الأقل حتى ظهر للنور، وقد جَمَعَ الخليفة العباسي القادر بالله (381 – 422هـ) الأشراف والقضاة والشهود والفقهاء في دار الخلافة، للتوقيع على ورقته، اعترافًا منهم بأنها وحدها الطريقة المثلَى للإيمان الحق، وأن ما عداها (فِسْق وكُفْر) يستحق صاحبه العقاب والتنكيل، ثم أَمَرَ بأن تُرسل الوثيقة إلى كافة أنحاء الدولة العباسية، كي يدعو لها الخطباء من فوق المنابر ويُلزم الجميع بإتباعها، ولا يتجاوز هذا المتن بضع صفحات نقلها ابن الجوزي بتمامها في تاريخه المنتظم،ج 15. أنظر: عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، العقيدة القادرية وجهود الخليفة القادر بالله – دراسة وتعليق–، مقال، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها، 19، عدد32، 1427هـ.

[454] للمزيد انظر: حنا ميخائيل، السياسة والوحي– الماوردي وما بعده–، (أصله رسالة دكتوراه بجامعة هارفرد بأمريكا) –، بيروت، دار الطليعة، ط01: 1997 .

سلوكيات الطاعة السياسية بقدر ما هو الحفاظ على بقايا الجسم السياسي المسمى الخلافة، "لأنه كان يؤمن على ضرورتها فكرة ومؤسسات، ثم إصراره على وحدة الخليفة، فمشروعه هو إحياء هيبة الخلافة واستمراريتها".[455]

فأسس الماوردي لفكرة وزارة التفويض، وإمارة الاستيلاء في محاولة لهندسة نظام سياسي إداري يوجد مخرجًا لتزعزع وحدة السلطة أمام استبداد الوزراء، وانفصال الأمراء، وصارت نصائحه التي يقوم فيها أن "الحكم لا يستقيم بالشركاء"، يردفها بقوله: "الرأي لا يصلح بالاستبداد"[456] ومنه وجب الاستشارة والاستعانة بالوظائف السلطانية، والوزارات التي يستحيل على الملوك الحكم بدونها.

فقد كان الماوردي حلقة من ظاهرة تجند الفقهاء والمتكلمين في القرنين الرابع والخامس هجري للتعاون مع السلطة الحاكمة لمواجهة خصمهما المشترك، وهو السلطان المتغلب الذي يحاول الاستئثار بكل السلطات، فتحالف رجل العلم مع رجل السياسة لأجل تجديد رسوم الخلافة، ولا نحتاج لتبرير موقف الماوردي خصوصًا وأنه تحالف مع الخليفة (القادر بالله) المشتهر بصلاحه وعلمه وجهوده في قيادة المشروع السني ضد البويهيين وعقائد الباطنية والإمامية.

إننا أمام خطاب خرج من جوف أزمة سياسية خانقة، وراهن في الآن ذاته على بناء مشروعٍ إصلاحي من شأنه أن يُنقذ ما تبقى من الخلافة المتآكلة، وقد اقتضى منه ذلك التحرك على جبهاتٍ فكريةٍ متعددة جعلتْهُ يتنقل بسلاسة من الفقه العام إلى الفقه السياسي، ومن النوازل القضائية إلى الأحكام السلطانية، لينتهي به المطاف إلى إنشاء نمط فريد من الكتابة الفقهية السياسية، تُوائم بين نَفَس النصيحة والفقه، وهو ما نقرأ فيه تعبيراً عن الحاجة إلى فعالية النصيحة، وقدرتها على ترشيد العمل السياسي، خاصةً إن هي وُصلتْ بمقدمات فقهية صارمة.

ولم يكن نصحًا شخصيًا فحسب؛ بل تشخصيًا لمظاهر الفساد بالدولة، فقد خصص الماوردي الفصل الثالث من كتاب نصيحة الملوك للنظر في أسباب فساد الملك، خاصةً ما تعلق منها باختلال قاعدته الدينية.[457]

والماوردي يتجاوز قضية الدخول على السلطان، وإشكالية العمل معه، وهي التي طرحها الغزالي في إحيائه، والسيوطي والشوكاني كما تبين سابقًا، بل كان يعمل في البلاط الحاكم، وكان ممن يتمتع بثقة البلاط العباسي، حتى لقب بأقضى

---

[455] رضوان السيد، مقدمة تحقيق: قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1979، ص 12.

[456] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 43، وفصل هذه الرؤية في قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص140.

[457] الماوردي، نصيحة الملوك، ص67.

القضاة،[458] فكُتاب النصائح السياسية بشكل عام منحازون منذ البداية للسلطة والسلطان، ومقتنعون بالسلطة وخيريتها، وضرورة النظام الذي يكتبون في ظله.

وفي سنة 450هـ توفي الإمام الماوردي، ودُفِنَ ببغداد، وكان قد بلغ 86 سنة، وصلَّى عليه تلميذه الإمام الخطيب البغدادي، ويقيّم رضوان السيد نتائج مشروعه بقوله: "لم تتحقق أهداف نظريته السياسية كاملة، لكن تحقق منها ذلك الجزء الذي جعل من الخلافة مؤسسة ضرورية في كل زمان ومكان، صحيح أنه أفرغها من مضامينها بإمارة الاستيلاء لكنه كان يدرك أن هذا هو السبيل الوحيد للإبقاء عليها رمزًا لوحدة الإسلام وتضامن المسلمين".[459]

3.6. رؤية النصيحة السياسية عند الإمام الماوردي من خلال مصنفاته

أولا: المكتبة السياسية للإمام الماوردي:

تتمثل قائمة كتابات الماوردي في الفقه السياسي في:

- ❖ كتاب درر السلوك في سياسة الملوك: أهداه لبهاء الدولة أحمد بن عضد الدولة بن بويه (ت 403هـ)، والذي كان واليًا على بغداد لأربع وعشرين سنة، وهو كتاب وجيز ضمنه جمل من السياسة، وهو من بواكير كتابات الماوردي السياسية الأولى، كتبه وهو ابن 29 سنة من عمره.[460]
- ❖ الأحكام السلطانية: وهو درة وتاج ما كتب، وهو كتاب في نظرية الخلافة، حققت أول نسخة من طرف المستشرف م.إنجر (M.Egner) عام 1853م وترجم مبكرا للفرنسية من طرف فاجنان (Fagnan) بالجزائر عام 1915م، وهذا مؤشر لأهمية المصنف وقيمته.

وقد كتب القاضي أبو يعلى الفراء أيضًا كتاب الأحكام السلطانية بنفس العنوان، وكان معاصرًا له وبنفس المدينة، مما يطرح تساؤلات: من الأصل؟ ومن المحاكي لكتاب الآخر؟[461]

---

[458] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص 64.

[459] رضوان السيد، مقدمة تحقيق: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 88

[460] أبي الحسن الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، ط01، 1997، ص 36.

[461] ولد أبو يعلى الفراء بعد 16 سنة من ميلاد الماوردي 380هـ/ 990م ، وتوفي بعد 09 سنوات من وفاته 458هـ/1066م ولأنهما اشتغلا بالقضاء والفقه، وكانا في نفس الرقعة الجغرافية وكان الكتابين بعنوان متطابق: (الأحكام السلطانية) مع تشابه بالغ في المحتوى والأفكار بداخل المصنفات، وأمام هذه النقاط المشتركة تشار إشكالية أسبقية التأليف، ومن هو صاحب الكتاب الأصلي، والحقيقة أنه يصعب الجزم بجواب معين، وإن كان الكثير من الباحثين يرون أن الماوردي هو صاحب الكتاب الأصلي والأسبق في التأليف، وأن الفراء حاكاه واستلهم منه

❖ نصيحة الملوك وسبق البيان أن بعض المحققين يشككون في نسبته للماوردي.[462]

❖ تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك.

❖ قوانين الوزارة وسياسية الملك.

❖ كتاب أدب القاضي من كتابه الكبير الحاوي في الفقه الشافعي.

❖ كتاب أدب الدنيا والدين: وإن كان كتاب أخلاق؛ فإن رضوان السيد يضمه ضمن الباقة التأليفية السياسية للماوردي باعتبار أنه يرسم السياسة الشاملة لكل الناس، فيما يتأصل بأمور الدنيا الموصلة في نظره للنجاة بالدارين.[463]

❖ ويتحدث بعض المحققين[464] عن التحفة الملوكية في الآداب السياسية باعتباره نصًا منسوبا للماوردي.

فتركز أغلب مكتبة الماوردي السياسية إذا استثنينا كتابه الأحكام السلطانية على مبدأ النصيحة، وأخلقة السلوك السياسي، كما يتضح من عناوينها ومضمون مقدماتها، ومحتويات فهارسها.[465]

وكتب منهج مدرسة النصيحة السياسية في مصنفات الماوردي تنقسم إلى حزمات مختلفة:

-**كتب نصائح الملوك** : مثل كتابه (كتاب درر السلوك في سياسة الملوك).

-**كتب التدبير السياسي**: وهي نصائح في إدارة الشأن السياسي الملوكي مثل كتاب (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) للماوردي.

الأفكار، غير أن الباحث عبد الله مصطفى المراغي يرى عكس ذلك تمامًا، وأن كتاب الفراء هو الأصل، فهل كان ثمة نقل أصلا؟ أم أن وحدة المصدر المعرفي والواقع السياسي أوصلتهم لنفس النتائج؟ ويبقى البحث مفتوحًا. أنظر:
Abdullah Çolak, Mâverdî ve El-Ahkâmu-Sultaniyyesi,S 183.

[462] انظر الصفحة 38 من البحث.

[463] رضوان السيد، مقدمة تحقيق قوانين الوزارة وسياسية الملك، ص 96.

[464] مثل فؤاد عبد المنعم أحمد في تحقيقه للكتاب، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ط01، 1993.

[465] مثلا يشتمل كتاب نصيحة الملوك المنسوب للماوردي على عشرة أبواب ومنها: الحث على قبول النصح، وأسباب الفساد بالممالك، وجملة من المواعظ في تبصر غرور الدنيا، وباب سياسة النفس، وخاتمة في الخصال والخلال المأثورة، ومن هذه العناوين تتضح القيم الاخلاقية المشبعة في كتابات الماوردي وفق رؤية أن صلاح الزمان والناس بصلاح السلطان.

-**كتب آداب الوزارة**: وهي كتب موجهة ناصحة لأصحاب الصنعة من الوزراء والكتاب وحاشية السلطان باعتبار أن صلاحهم من صلاح السلطان والحكم، ومنه (قوانين الوزارة وسياسة الملك) للماوردي، وكتاب (أدب القاضي) من كتابه الكبير الحاوي في الفقه الشافعي.

فيتناول (نصيحة الملوك) مؤسسة الملك من جوانبها المختلفة ولا يتعرض لأصل الدولة والخلافة، والكتاب الثاني (تسهيل النظر) يعالج قواعد سياسية السلطان والمهام المنوطة بها؛ فهو يصوغ رؤية مسألة التدبير السياسي في جوانبه العملية،[466] أما الكتاب الثالث (قوانين الوزارة) فموجه لمنصب الوزير، والحاشية، وطبيعة علاقتها بالملك وأخلاقياتها، **فنحن أمام نص واحد معد في سلسلة كتب،** أي أجزاء متعاقبة تصيغ رؤية سياسية إصلاحية واضحة المرجعية والهدف يوضحها بمقدماته عادة، ولم يقم بعمليات تكرار واستنساخ لهذا الفن ونمطه، بل بتنظيم وترتيب وتخصصية في المحتوى والخطاب، وإذا أضفنا باقي ما كتبه الإمام في مجال الفقه السياسي وهو (الأحكام السلطانية) الذي أورد فيه نظرية الخلافة الشرعية[467] فإننا نقف أمام **مدرسة سياسية مستقلة ومتكاملة**.

وأمام هذه النظرية الماوردية المتكاملة يرى ابن خلدون أن لا حاجة للإسهاب في موضوع الأحكام الشرعية للحكومة؛ لأنها سردت كاملة في أعمال فقهاء كبار من أمثال الماوردي، رغم نقده لنمط نصيحة الملوك لأنها لم ترتكز أساسًا على رؤية العمران.[468]

ثانيا: في المقدمات: المقصد من النصيحة

في مقدمة كتاب نصيحة الملوك يقول المؤلف: "لم نقصد في كتابنا هذا ما يعده كثير منهم أدبًا في الجلسة والزي الذي يتزينون به، لكن أردنا أن نجعل هذا الكتاب كتابًا دينيًا نريهم فيه مصالح معاشهم ومعادهم ونظام ملكهم وأحوالهم"،[469] ويمكننا الملاحظة من هذه العبارة محاولته التمايز عن أنماط الكتابات السابقة السلطانية المتعلقة بالشكليات البروتكولية فحسب، كما في مدرسة الكُتاب، وانتمائه لمدرسة أخلاقية سياسية ذات مرجعية إسلامية.

---

(466) ذكر أن القواعد الأربعة التي تقوم عليها السياسية الإصلاحية هي: عمارة البلدان، حراسة الرعية، تدبير الجند، تقدير الأموال ضمن السياسية المالية أنظر: الماوردي، تسهيل النظر، ص203 -246

(467) يرى المستشرق سوفاجيه (J Sauvaget) أنها رؤية مثالية للدولة الإسلامية ، انظر:

J. Sauvaget," *Introduction À L'histoire De L'orient Musulman ", Journal Des Savants*, (1945),86.

(468) ابن خلدون، المقدمة، ج01، ص 236.

(469) الماوردي، نصيحة الملوك، ص 197.

فمثلا يخصص نصف كتابه (أخلاق الملك) لقضايا الأخلاق والسجايا والعادات والفضائل، كما خصص البابين الرابع والخامس من كتابه (نصيحة الملوك) للموضوعات الأخلاقية نفسها.

وفي تقديمه لكتاب (قوانين الوزارة وسياسيات الملك) يلاحظ المحقق رضوان السيد أن ما يميز كتابات الماوردي السياسية هو: "تبنيها لنزعتها الأخلاقية الواضحة" و"فسحها المجال لإتجاهات أخلاقية وحضارية عامة"، (470) وهو رأي الجابري حيث يرى هذا النمط من الكتابة يقوم أساسا على مبدأ النصيحة ووعظ وإرشاد الأمراء،(471) فنحن أمام حضور طاغٍ للأخلاق ضمن أدب الدنيا كما يسميه في رؤيته الأخلاقية العامة بكتابه (أدب الدين والدنيا)، فيميز بين أدب السياسية وأدب الشريعة، بقوله: "الأدب أدبان: أدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسية ما عمر الأرض".(472)

ومن جهة أخرى لأن الشريعة لم تحدد تفاصيل الحكم وآليات إدارته، ولأن الماوردي كان فقيهًا دستوريًا يرى أن الطاعة من الرعية للحاكم قائمة بشرط تطبيقه الشريعة، وسعى لعدم إغفال الحكم للشرع، وعدم التصادم بين الدين والملك، وأن الملك حارس والدين أساس، فقد سخر الماوردي جهوده لبيان وتنظيم تفاصيل الحكم وفق الشريعة عبر التواصل المباشر مع الطبقات الحاكمة العليا، وهنا يقول الباحث حنا ميخائيل: "لقد كان الهم الأول للماوردي في معظم كتاباته السياسية هو توسيع إطار الشريعة الإلهية بحيث تشمل الأعمال الحكومية، أو على الأقل ضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة". (473)

فالماوردي أراد مكانة للشريعة ضمن دائرة الفعل السياسي، وأنه لا يريد التفريق بين الديني والسياسي، فعمل من خلال مصنفاته توسعة دائرة الديني ليشمل الفضاء السياسي، ويضمن عدم الفصل بين شؤون الحكم وشؤون الشريعة الإسلامية.

---

(470) رضوان السيد، مقدمة تحقيق قوانين الوزارة وسياسية الملك، ص 96.

(471) الجابري، العصبية والدولة، ص66.

(472) أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص148.

(473) ميخائيل حنا، مرجع سابق، ص.89

ثالثا: قراءة في محتوى كتابات نصائح الماوردي للملوك

أ-تناقل الأدبيات الفارسية:

على سبيل المثال جاء في كتاب النصيحة للماوردي عبارة منقولة عن الملوك الأوائل: "صلاح الوالي خير من خصب الزمان"، ووردت في عيون الأخبار لابن قتيبة عبارة مشابهة: "عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان" [474]وقد ورد في عهد أردشير العبارة نفسها: "رشاد الوالي خير من خصب الزمان"، وأورد المسعودي في مروج الذهب منسوبًا لكسرى أنو شروان: "عدل الملك أنفع من خصب الزمان"،[475] ونفس العبارة في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، وكذا العقد الفريد لابن عبد ربه.

وهذا المثال صورة مصغرة لهجرة العبارات داخل أبواب وفصول المصنفات السلطانية، وهذا دليل على شيوع هذه الموروثات وانتشارها في المحيط السياسي، طبعًا بعد أن أدخلها للموروث العربي طبقة الكتاب، ومثلها عبارات: (الدين والملك توأمان) و(الدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى).

ب: المداراة في لغة نصيحة الماوردي:

يقول في (تسهيل النظر): "لقد لمت غيرك بذنب خلصت منه نفسك عذرًا ولغيرك جرمًا، واحجمت عن استيفاء مناظرته التزاما لحشمته"[476] وتتضمن الواقعة هنا اعترافًا بأنه كان يضطر للمجاملة ومراعاة مقتضيات السطوة الملكية.[477]

ويظهر الطابع الشخصي في كتابته السياسية المتعلقة بالنصيحة السياسية مستفيدًا من تجربته الشخصية بالحكم، وخلفيته العلمية ذات المنحى الفقهي، كما ينطلق من رؤيته في حقه كعالم، وواجبه في التحدث إلى الحاكم، والتأثير في قراراته لتأتي متوافقه مع ما يفرضه الدين والعدالة. [478]

---

[474] ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج01، ص58.

[475] المسعودي، مرجع سابق، ج01، ص118.

[476] الماوردي، تسهيل النظر، ص 38.

[477] رضوان السيد، مقدمة تحقيق قوانين الوزارة وسياسية الملك، ص 97.

[478] حنا ميخائيل، مرجع سابق، ص 128.

ج: أهم القيم والأفكار العامة التي ضمنها الماوردي بنصائحه:

- **اعتبار السياسية جزءًا من الدين:** واقراره أن استمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين، وأن السياسة هي تتمة ضرورية للشريعة، ويجب ألا تتناقض معها بل تكون منسجمة مع روحها، أي: أن تكون عادلة[479] "وأن الملك بالدين يقوى، والدين بالملك يبقى".[480]

- **قيام الدولة على التأسيس الديني:** يتحدث الماوردي في موضوع قواعد الملك القائم على (السياسة والتأسيس)، "فتأسيس الملك كون في تثبيت أوائله ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثورة"[481] معتبرًا أن التأسيس الديني أقواها، وإقراره بأن استمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين، فالسلطة المنفصلة عن الدين، حتى لو كتب لها أن تستمر تظل غير شرعية.

- **ضرورة سيادة العدل أثناء سياسة الملك:** فاعتبر أن "الإنتصاف قوام الملك، وظهور عزه، وتشييد قواعده". [482]

- **علاقة الحاكم بعناصر الملك:** عالج الماوردي علاقة الملك بالرعية[483] فهو يصف الرعية باليتم، والأمانة في يد السلطان، وشدد بالتنبيه على شعور الرعايا بالغبن إزاء السلطة القائمة، ذلك أنه: "إذا لم يكن في سلطان الملك سرور لرعيته كان ملكه ظلمًا"[484] فعنده أن مقبولية الدولة ومشروعية سلطتها يمكن أن تُقاس بشعور الرعية بالرضا العام، فدعى إلى إعادة النظر في العلاقة التي تجمع طرفيْ معادلة السلطة.

---

(479) المرجع نفسه، 126.

(480) الماوردي، تسهيل النظر، ص175.

(481) المرجع نفسه، ص 203.

(482) المرجع نفسه، ص228 .

(483) جملة الحقوق التي للرعية على الحاكم، والتي حصرها الماوردي في عشرة بدت له أساسية لإقامة الملك: (والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء: **أحدها:** تمكين الرعية من استيطان مساكنهم ، **والثاني:** التخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين، **والثالث:** كف الأذى والأيدي الغالبة عنهم، **والرابع:** استعمال العدل والنصفة معهم،**والخامس:** فصل الخصام بين المتنازعين منهم، **والسادس:** حملهم على موجب الشرع في عباداته ومعاملاتهم، **والسابع:** إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم، **والثامن:** أمن سبلهم ومسالكهم، **والتاسع:** القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم، **والعاشر:** تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة).انظر: الماوردي، تسهيل النظر، ص 214.

(484) المرجع نفسه، ص215.

- **الحاجة لرجال الدولة**: وهم امتداد للسلطان، ووسائل بسط السلطة، وهم "عماد المملكة وقواعد الدولة"، [485] ولهذا اهتم الماوردي بتربيتهم، ونصحهم، وأفردهم بكتاب قوانين الوزارة، وكما حذر الملوك من فساد رجال البلاط.

-" **الرهبة فيما يستوفيه الملك**":[486] هذا الفقيه لم يتردد في أن ينصح الملك بالحاجة إلى الرهبة والهيبة بمقدار، "كونها تمنع خلاف ذوي العناد، وتحسم سعي أهل الفساد".[487]

-**الملك / الإله**: **المماثلة لتكريس المشروع السياسي**: هذه الفكرة الشائعة في مختلف الأدبيات السياسية القديمة الهندية والفارسية والبزنطية، والتي جرى ذكرها ضمن سياق الحث على طاعة الخليفة، وقد تطرقنا لها في الحديث عن الكتاب وأدب المراسيل والمنتخبات، وهذه العبارات منتشرة في كل كتب النصائح الملوكية؛ رغم أن كتبتها من الفقهاء،[488] وهي متناسخة من الكتابات السابقة من أدبيات الكتاب والمراسيل، وهي من نقاط الاشتباك، وحتى نجدها في كتب مرايا الأمراء المسيحية حاضرة بشكل شائع،[489] فهذه المماثلة الإلهية – السلطانية تجعل "الملك خليفة الله في أرضه، الموكل بإقامة أمره ونهيه، قلده بقلائد الخلافة وآتاه من ملكه".[490]

والمقصد من هذه الرؤية هو تقديس الملك؛ لزيادة الطاعة من الرعية، ويعبر الماوردي في تسهيل النظر عن صيغة التقديس وغرضها السياسي بقوله الصريح: "الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته"[491]

ولعل مراده هنا لملمة حالة التمرد حول الخليفة من دعاوى أمراء التغلب، وسلاطين الاستقلال عن الدولة، ووزراء العصيان، من أجل الحفاظ على الخليفة، ومؤسسة الخلافة وهيبتهما كما سبق البيان ضمن مشروع الماوردي السياسي.

---

(485) المرجع نفسه، ص237.

(486) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق حسن الهادي حسن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط02، 1994 ص 38.

(487) الماوردي، تسهيل النظر، ص224.

(488) من نماذج أفكار المماثلة اعتبار الغزالي السلطان (ظل الله في أرضه) في كتابه التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص 172.

(489) كان الملوك الفراعنة يعتبرن أنفسهم آلهة، وكان ملوك بابل يرون أنهم آباء للآلهة، وملوك الرومان تأله أباطرتها قبل المسيحية، ثم صار الملك لا يأخذ سلطته من البابا، بل يأخذها من الله نفسه، كما قال يقول كاك كرينن. أنظر :

Krynen Jacques, *Lempire De Roi – Ldees Et Croyances Politiques En France*, (Paris: Editions Gallimard,1993), 353.

(490) أبو حمو موسى الزياني، واسطة السلوك في سياسة الملوك، بيروت، شركة ابن الأزرق للنشر، ص06.

(491) الماوردي، تسهيل النظر، ص 202.

ويجدر التنبيه في هذا السياق لاكتمال الصورة وفهم الرؤية ذكر ما نقلته المصادر عن موقف قام به الماوردي عندما أطلق الخليفة العباسي على السلطان البويهي جلال الدولة لقب (ملك الملوك) وخطب به في الجمعات، فاحتج الناس ومعهم الماوردي الذي استطاع إقناعهم أن هذا اللقب لا يليق بغير الله، ولا يوصف به حاكم دنيوي، ونجح في جعلهم يتراجعون.[492] والغريب أنه بنفس العام أطلق الخليفة على الماوردي لقب (أقضى القضاة)[493] ؛ تقديرًا وإجلالًا له دون سائر أقرانه من فقهاء عصره، والذي استمر في حمله لغاية وفاته، وهو أول من حمل هذا اللقب في التاريخ الإسلامي.[494]

4.6. الفقيه والسلطان عند الماوردي: صراع أم تساكن؟

لقد شدد الماوردي على أهمية بناء علاقة منسجمة بين الخليفة والعلماء، وحرص على أن يكونوا بطانة الحكم الصالح، لينصحوا الخليفة فقال له مرشدا: "إن للناس أعلامًا يفزعون إليهم في دينهم فاجعلهم بطانتك يرشدونك، وشاورهم في أمرك يسددونك"، وعندما شكا له الخليفة عزوف العلماء عنه، كان الجواب مشخصًا لأسباب القطيعة بأنهم: "خافوا أن تحملهم على طريقك"، وقدم سلسلة من توجيهات الإصلاح العام على أن يكون لقدومهم دور في صلاح الأمة.[495]

وبالمقابل كان يشير على أخطائهم صراحة مقترحًا الإجراءات لعلاجها، معتبرًا أن الشهوة لمباهج الدنيا قد أصبحت عادة الزمان المنتشرة عند أهل العلم، معتذرًا لها بأنها بسبب قلة متاع الدنيا ونكد العيش، فدفعت الحاجة الفقهاء

---

[492] ابن الأثير، الكامل، ج09، ص 312.

[493] يوجد فرق بين لقب (قاضي القضاة) و لقب (أقضى القضاة)، فلقب قاضي القضاة هو منصبٌ ديني ودُنيوي إسلامي ابتُكر خلال العصر العبَّاسي أيَّام خلافة هارون الرشيد الذي قلده لأول مرة لأبي يوسف الحنفي، وهو يقابل في زماننا رئيس المجلس الأعلى للقضاء، أو وزير العدل، أما منصب أقضى القضاة فهو منصب تم استحداثه زمن الخليفة القائم بأمر الله العباسي، ويكون صاحبه دون منزلة قاضي القضاة وينوب عنه، وأول من تولاه هو الإمام الماوردي انظر: عبد الزراق علي الأنباري، منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط01، 1987.

[494] Cengiz Kallek, 28:180.

[495] الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، ص 95.

والقضاة إلى التهاون والسلوك المشين حال وصولهم للمنصب بسبب الضعف عند تغير الحال، فأوصى أن "يكافؤوا بأجر حسن؛ حتى يقاوموا الطمع بأموال الأمة".[496]

إذن لم تكن رؤية الماوردي في علاقة الفقيه بالسلطان رؤية شخصية نفعية قائمة على التجربة الشخصية الذاتية فحسب، بل كانت رؤية إصلاحية وقناعة سياسية.

الفقيه بين واقعية الإصلاح السياسي ومثالية الدولة المنشودة:

وتجلى لنا سابقًا من خلال فهم مشروع الماوردي السياسي في الحفاظ على وحدة المؤسسة الجامعة للمسلمين المسماة الخلافة، وهي في أضعف حالها، وتنظيم العلاقة بين رأس المؤسسة الخليفة، والأمراء، والسلاطين، والوزراء أصحاب النفوذ والشوكة عبر رسم شبكة تنظيمية وإدارية واضحة، ثم النصح والوعظ لكل هذه الطبقة الحاكمة سواء الخليفة أو الوزراء، والقضاة، والحاشية من أجل تأطير السلوك السياسي ضمن رؤية صلاح الزمان بصلاح السلطان، مع إرشادهم لفنون سياسية الرعية وإدارة الملك، مع بيان (بروتوكولات الحاكم) بما يحفظ هيبة السلطان والحاكم المتهاوية المتآكلة في الرأي العام، كل ما سبق لا يصدر إلا من فقيه دستوري ممارس، فاهم لأسرار الدولة، والحكم وخرائط السياسية التي كان يعيش فيها.

ويجدر بنا أيضا فتح قضية يظهر من خلالها عمق الرؤية للماوردي، وفهمه للواقع مع موسوعيته الشرعية، وهي المزاوجة بين (ملف الخلافة النظري) و(ملف الملك الواقعي)، وذلك أن الفقهاء بشكل عام تحدثوا بإسهاب عن الخلافة التي لم تطبق إلا في مدة راشدة قصيرة، في حين كانوا يعيشون في نظام ملكي مختلف، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة , ثم ملك بعد ذلك "[497]، والتي سماها ابن خلدون: "حالة انقلاب الخلافة إلى مُلْك"،[498] والمقصد هنا الخلافة الراشدة الأولى، وليس كل ما سمي بعدها من ممالك متعاقبة باسم الخلافة، فيصفها عبد الله العروي أنها **دولة تطبق الشريعة لا خلافة راشدة**، وأنه "تحت ظل الملك تخدم الشريعة الدولة، وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة أهداف الشريعة "،[499] ولهذا كانت كتابات الفقهاء منسجمة مع الواقع، ومتماشية مع نمط

---

[496] الماوردي، نصيحة الملوك، ص 210.

[497] أخرجه الترميذي في سننه، رقم: 145931، وقال عنه حسن.

[498] ابن خلدون، المقدمة، ص104.

[499] عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 139.

الدولة القائمة، والوعي بهذه النقطة هو ما جعلهم يكتبون في السياسية الشرعية، ويوجزون في مسائل الخلافة حتى إن بعضـــهم أهمل مســألة وقضــية إحياء الخلافة، وكذلك كتب البعض في نصــح الملوك والســلاطين بمحامد الأخلاق ومكارمها دون استعداء للميراث الإنساني من أقوال الحكماء، وكانوا ينشـدون بالحاكم التشبث بالشـريعة لبقاء دولة الشـريعة التي ذكرنا؛ كي يدوم ملكهم عبر منحهم الشـرعية التي يتبعها الطاعة من الرعية، فكانت المعادلة: **(الشـريعة مقابل الشَرْعِية، وخدمة الدين مقابل طاعة الرعية)**، فكما يحتاج السلاطين والحكام للعلماء لاضفاء الشرعية على ســلطتهم، فإن العلماء محتاجون إلى القوة القاهرة التي يتمتع بها الســـلطان لحفظ النظام الاســـلامي داخل المجتمع والدولة، "ففي مقابل منحهم الشرعية كان الفقهاء يطالبون شيئا واحدا من الحاكم هو الالتزام بسيادة الشرع".[500]

يقوم فقه الماوردي ورؤيته على تبادل المصـالح، من خلال خدمة الملك عبر النصـح والتوجيه السـياسـي مقابل خدمة الملك للدين ضـمن مهمة (حراسـة الدين)، وهي إحدى وظائف الخليفة العشـرة في حفظ الدين على أصـوله المستقرة في مواجهة أهل الزيف والبدع.

كما ميز الماوردي في رؤيته الســـياســـية بين الواجب، والممكن، والواجب النموذجي، وكان مؤمنًا بضـــرورة الاكتفاء بالممكن إذا كانت إقامة الواجب متعذرة، أو تستدعي ضررًا قطعيا أو ظنيًا محتملًا. [501]

ومن الجور أن لا نرى في موقف الفقهاء سـوى الخضـوع للواقع، إذ واقعيتهم تسـكنها الدولة النموذجية الراشـدة التي يحنون لها، لهذا كان كتاب الماوردي (الأحكام السـلطانية) في رسـم صـورة الدولة المثالية، وبيان أحكامها، وشـرائطها النظرية، وهو الخروج من مربع الواقع إلى مربع التنظير، ومن الدولة المعاشـــة إلى الدولة المنشـــودة أو **(دولة الطوبوية الإسـلامية)** كما سماها عبد الله العروي، حيث بقيت "الخلافة الأولى الراشـدة تجسـد الأنموذج المثالي للدولة"[502] في العقل السـياسـي الإسـلامي، كما يحافظ لماوردي من جهة أخرى على مصـالح الناس والسـلطة القائمة عبر كتابات نصـائحه، كما يحافظ على الأمل، والمشـروع المسـتقبلي للأمة عبر كتابه (الأحكام السـلطانية)، وهذه لفتة تحسـب للإمام الماوردي.

---

[500] نوح فليدماتن، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، بيروت، الشبكة العربية للبحوث والدراسات، ط:01، 2014، ص73.

[501] عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص 249.

[502] ارقن روزنتال، مرجع سابق، ص186.

فبنيت العلاقة بين الماوردي الفقيه مع الخلفاء العباسيين، والسلاطين البويهيين الشيعة، والسلاجقة السنة عبر حالة يعبر عنها عبد الله عروي بقوله: "لا يمتعض السلطان بالضرورة عندما يُذَكِرَه الفقيه بمحاسن الخلافة، بل يحبذ كلامه مادام يرى في الختام أن الخلافة تستلزم ثورة خُلُقِية لا يقدر عليها إلا أنبياء، يقول الفقيه ضِمنًا: ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجيب السلطان: لقد ذهبت الخلافة مع رجالها، فيتفق الجميع".[503]

الماوردي بين سلطان الفقيه وفقيه السلطان:

وفي ختام هذا التطواف في الرؤية السياسية للإمام الماوردي، ونصائحه للملوك والخلفاء وحاشيتهم، لا يعنيني كثيرًا بالبحث النقد الموجه لهذا النمط من الكتابة بشكل عام،[504] فلستُ بصدد بحثه وتركيزه، بل يعنيني بدراستي نقطتان:

1- المرونة العالية للفقيه، وتكيفه مع الواقع السياسي، ونظام الدولة

2- الحالة التصالحية، والتحالفية بين الفقيه والسلطان، واعتباره وسيلة للتغير والإصلاح السياسي.

إذن الماوردي ليس مطروحًا عنده **مشكلة المسافة** من السلطان، ولا حرج عنده في التقارب الخادم للدولة والملة والأمة، فهو يعتبر نفسه **فقيه دولة لا فقيه سلطان،** وهنا نقف وقفة في التمييز بينهما ونعني أن (**فقيه السلطان هو ليس الفقيه المستوزر**).

ويشترك الماوردي في الرؤية الإسلامية العامة في ذم فقيه السلطان وهم **مرتزقة الدين،** وهي صفة تطلق على الممارسة السياسية لا الوظيفة المهنية، ومسألة التقارب والتباعد مع السلطة، أو مسألة العمل، والدخول على السلطان، وهو نموذج يقدمه الماوردي وغيره من الفقهاء المستوزرين مثل: أبي يوسف الحنفي، والجويني، والقاضي ابن شداد، وشيوخ الإسلام بالدولة العثمانية، وطائفة ممن تولوا القضاء والفتيا الرسمية في التجربة السياسية، ومن الجرم والغلط وصف كل هؤلاء بفقهاء السلطان بسبب التقارب بينهم وبين السلطة، بل استوعب هؤلاء أن فقيه السلطان هو الفقيه الضعيف أمام اغراءات السلطة والمال والجاه فيغيب دوره الرقابي، ومهمته في الإنكار وتضعف سلطته في التأثير، بل تتحول في

---

[503] عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 146

[504] ينقد ابن خلدون كتابات نصائح الملوك في أنها قائمة على الأخلاق لا طبائع العمران، وأن النصائح لا تنفع مع فقد العصبية التي يقوم عليها الملك، أما محمد عابد الجابري فيقسو عليهم ويصنفهم ضمن مروجي ثقافة الطاعة السياسية للسلطان القائمة على أسس استبدادية، أما عبد الله العروي فيرى أن ما يميزها هو الجمود والتكرار، ويرى الباحث عزيز العظمة أنها رغم وفرتها وكثرتها فلا تمثل نظرية جامعة بقدر ما هي عرض تقنيات جزئية تخص سياسة الرعية وتحصين المملكة فقط. انظر: عز الدين علام، النصيحة السياسية، الفصل السادس في نقد آداب الملوك، ص233 وما بعدها.

حالات أخرى إلى وسيلة تبريرية لإجرام، واستبداد، وفساد السلطة فيصبحون "**فقهاء النقمة وأعوان الظلمة**" [505]، أو يتواجدون ضمن **ديكور تزيين مجلس السلطان في المناسبات** عبر حضورهم، وسكوتهم على الغلط أو الدعاء له والإطراء الكاذب.

ولا ننكر نماذج السقوط والفشل لكثير من الفقهاء بعد دخولهم رحى السلطة وعالمها، ولعل أهم خطر على الفقيه عدم مناعته الكافية خلال مرحلة مخالطة السلطان، هو تجرده من مهمته الأساسية الأولى، وهي أن يكون رجل إصلاح وعلم ومراقبة وتقوييم للسلطة والمجتمع، حيث تتراجع لديه هذه المهمة لتترك المجال لنشاط التبرير للسلطة والتماس المعاذير والرخص لها، وهنا يقول ابن الجوزي في وصف هذا التحول: "إن النية قد تحسن في أول الدخول على السلاطين، ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو بالطمع فيهم، فلا يتماسك عن مداهنتهم ولا الإنكار عليهم"، وهنا حالة سقوط حادة، فرضى فقهاء السلطان بأن "يعرضوا حالهم على الولاة كما تعرض السلع، فيتعرضوا للاستغلال فضلًا عن المهانة والابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين أعزة بالإعراض علي السلاطين، صاروا أذلة بالإقبال عليهم"، (506)وهنا نفهم مبررات الخوف وإجراءات سد الذرائع (507) من الفقهاء التي ترجمت في رفض قبول عطايا الأمراء، وتحريم مالهم، والدخول عليهم في حالة تدل على الخوف الشديد والهلع البالغ.

وحتى حال تجاوز فقيه الدولة لقضية الثبات أمام الاغراءات، والخوف من الضعف تحت سقف السلطة، فإنه يجد نفسه بين موازنات الإصلاح من الداخل، وتقدير الفساد الكبير والأضرار البليغة لو هرب كل الفقهاء من هذه المواقع، وخطر اندراس الشريعة والتباعد بين الدين والملك، وبين موازنة منح المشروعية للخليفة والسلطة، لأن جمهور الناس يتخذون من العالم نموذجًا لهم، ويحسبون اقترابه دليلًا عمليًا على عدالة السلطان، ومبررًا كافيًا لطاعته،

---

505 مهند مبيضين، الفكر السياسي الإسلامي والإصلاح –التجربتان العثمانية والإيرانية–، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط01: 2008، ص115.

(506) الغزالي، الاحياء، ج01، ص42.

(507) إذ يعلل الإمام سفيان الثوري (ت 161هـ) امتناعه عن أخذ نصيبه من غنائم الحرب التي يقسمها السلطان بقوله: "أعلم أنها لي حلال، ولكن أكره أن يقع لهم –أي الأمراء– في قلبي مودة". وهذا الإجراء سد للذرائع وتوقٍ لما هو متوقع لا ما هو حاصل.

والإخلاص له، وهذا فســـاد كبير كما يراه ابن الجوزي،[508] وإمامنا الماوردي هنا حقق نموذجًا في النجاح في هذه الموازنة الحساسة والبيئة الخطيرة. [509]

ونسـتطيع القول إن إلتفاف كثير من الفقهاء، ورجال العلم حول بعض الخلفاء ابتداء من القادر حتى المسـتظهر يمثل أسلوبًا من التكيف الذي أقبل عليه الفقيه في ضوء بعض المفاهيم والقواعد الشرعية، ووفق مفاهيم الضرورة والمصلحة، ومثلت أعمال الماوردي نموذجًا متميزًا لذلك التكيف.

لقد استطاع الفقيه على التكيف ومراعاة الظروف والموازنة بين المصالح والمفاسد عند تولي هذا المنصب الهام والخطير، وعلم حاجة الدولة والسـلطان له، ووجدها فرصـة لتأكيد منزلته العلمية مع الاحتفاظ وترك مسـافة الاسـتقلالية كما يراها هو وبالشـــكل الذي يقترحه، ففي نموذج القاضـــي أبي يعلى الفراء حين ألح عليه الخليفة القائم بأمر الله تولي القضاء، اشترط ألا يحضر المواكب الشريفة، أي: لا يشارك في بروتوكولات استقبال السلاطين ورجاله، ولا يقصد دار السـلطان، ورغم احتياج السـلطة آنذاك للفقيه أبي يعلى الفراء لبناء جبهة سـنية في مواجهة المد الشـيعي الباطني والبويهي، ورغم أهمية المرحلة فلم تكن مبررًا للقاضـي أبي يعلى لإلغاء تلك المسـافة بينه وبين رجل السـياسـة، وهي المسافة التي تظهر في تلك الشروط المملاة من موقع القوة، ورغم شكليتها إلا أنها تضمر نقدًا سياسيًا لاذعًا ورفضًا للاختيارات السلطانية آنذاك.[510]

كان رجل الدولة يفهم طبيعتها القائمة على "الاستعلاء والاستيلاء والاحتواء"،[511] فوجد التقارب مع الفقيه فرصة لإمداد مشـروعه بالقوة والنفوذ، مما يجعل سـريانها أكبر وألزم على الجمهور من المحكومين، كما وجدها الفقيه فرصـة أيضًا لتقوية نفوذ سلطة رجال العلم ومكانتهم داخليًا، حتى صار لنا في بعض النماذج أن يأتي السـلطان إلى مجلس

---

(508) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، بيروت، دار القلم، ص 122.

(509) يقول عبد الله العروي وإن كان يذم الدولة النموذجية الطوبوية في خيال الفقهاء التي في نظره يستحيل تطبيقها، إلا أنه يعلق على موقف هذه الفئة من الفقهاء المختلطة بالحكم بقوله: "من السهل اليوم أن نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه لما في موقفهم من شجاعة وبطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب للنفوس والمؤدي لإنهيار الدولة وربما اندثار الإسلام".أنظر: عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 101.

(510) عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص211.

(511) الجويني، الغياثي، ص36-80.

القاضي لا العكس ،كما كان عند الفقيه القاضي ابن حرورية (ت329هـ) بمصر "وكان يركب إليه الأمراء، ولا يقوم للأمير إذا أتاه".[512]

أيضـا لا يرى الماوردي مانعًا من قبول مال السـلطان، ولا يراه مسـمومًا ولا رشـوة للفقيه، كما كان حال الفُضـيل بن عياض (ت 187هــــ) الذي "كان مع فقره وحاجته يتورع عن قبول مال السلطان"، بل يرى الماوردي أن هذا المال يعصـم الفقيه من الطمع والإغراء، فدعى لرفع معاشـات الفقهاء المحتكين بالسـلطة، وذكر أن الحاجة مفسـدة لهم كما سبق البيان.

وننبه إلى أن رفض طبقة من العلماء لمال السلطان ليس من باب التورع فحسب، بل حلقة من مخطط المقاومة لسلطة معينة كما سـبق البحث، فجعلوا الرفض ضـمن عدد من الكوابح التربوية والمنهجية التي حاول الفقيه الاسـتعانة بها في معركة تأمين اســـتقلالية الرأي والموقف من الســـلطة الحاكمة، كما أن رفض المال خاص بالفقيه المســـتقل لا الفقيه الرسمي، فمنح الهدايا والهبات السـلطانية للفقيه المسـتقل تحوم حولها شـبه الإغراء والاحتواء، أما الفقيه الرسمي الموظف فالأمر عنده محسوم بحكم قبوله فكرة المعاش ابتداءً، ويصبح مطلبه التوسع في هذا الأمر مشروعًا.

كان الماوردي إذن، عالم دولة – وليس عالم سلطان –ولم يكن نموذجًا فريدًا؛ بل كان فردًا من فئة عريضـة كالوزير ابن هُبيرة الحنبلي، الذي يصـــفه ابن تيمية: "أحيانًا تقوى دولة بني العباس بحســـن تدبير وزرائهم كما جرى في وزارة ابن هبيرة بما يفعلونه من العدل واتباع الشريعة، وبما ينهضون به من الجهاد"[513].

---

[512] آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط05، ج01، ص 380.
[513] شيخ الإسلام ابن تيمية، جامع المسائل، الرياض، دار عطاءات للعلم، ط:02، 2019،ج05، ص393.

الباب الثالث : العلاقة بين الفقيه والسلطان في التجربة السياسية العثمانية

-مؤسسة شيخ الإسلام نموذجا-

يقتسم العرب والترك التجربة السياسية السنية زمنيا مناصفة تقريبا، حيث شكلت التجربة العثمانية حوالي ستة قرون كاملة، بداية من القبائل التركية المقاتلة لغاية الدولة العلية المتربعة على مساحات واسعة في القارات الثلاث، ولأنها دولة قامت على احترام الدين والتقوي به، فقد اهتمت بحالة الاستقرار الديني/ السياسي ، وأبدعت لنا تجربة فريدة تمثلت في مؤسسة مشيخة الإسلام التي يرأسها مفتي الأنام وتحت يديه مؤسسة دينية رسمية هرمية سلطانية، ولهذا كان مهما بحث هذه التجربة التي تمثل حالة من التواصل بين الفقيه والسلطان والتعاون بينهما في تأسيس وقيام الدولة ومواجهة التحديات، وكيف أمكن للفقيه أن يكون داخل أجهزة الدولة دون التجرد من سلطته العلمية والدينية، مع دراسة حدود التأثير والتأثر، وكيف أن الفقيه الرسمي يمكنه ان يكون متمايزا عن السلطان وفي نفس الوقت مكملا له ولأواره، وليس منصب وظيفي تبريري مهتمه شرعنة السلوك السياسي فقط سواء أكان عادلا أو استبداديا ، وكيف أن السلطة العثمانية هندسة علاقة فريدة بين الفقيه والسلطان بعيدا عن مشروع الإحتواء أو صدام أو التنافس.

وتأتي الدراسة من خلال دراسة نشأة وتطور المؤسسة الدينية (مشيخة الإسلام) وبيان موقع الفقيه السلطاني أو المستقل في الدولة العثمانية .

ثم تحليل شبكة العلاقات بين شيخ الإسلام وبين رؤوس السلطة وهم : السلطان و السلطة التنفيذية المتمثلة بالصدور العظام و السلطة العسكرية وهم عساكر الإنكشارية .

ثم جاء تحليل للفتوى السياسية العثمانية وتأثيراتها على السلطة، ودراسة تجربة محنة الفقيه والتي اشتهرت بشيوخ الإسلام الشهداء.

أما بالمبحث الأخير فكان تركيزا بحثيا عن أخر قرن من عمر المشيخة وهي مرحلة تورط الفقيه بالأزمات السياسية والإنغماس في شؤون الدولة ويومياتها الصعبة وتداخل دور الفقيه مع السياسي، فنبحث دور الفقيه في الترجيح بين أجنحة السلطة ثم نتحدث عن قوة الفتوى ودورها في خلع رأس السلطة وعزل السلاطين، ثم ختاما الحديث عن الفقيه المسيس وهو آخر شيوخ الإسلام الفعليين: مصطفى صبري أفندي .

فجاء الباب الأخير من الدراسة وفق المباحث الأربعة:

1- المؤسسة الدينية والهيئة العلمية الهرمية في الدولة العثمانية

2- شيخ الإسلام وشبكة العلاقات مع السلطة الحاكمة

3- شيخ الإسلام والفتوى السياسية (الفتوى وتأثيراتها على السلطة في المرحلة العثمانية)

4- مؤسسة شيخ الإسلام في آخر قرن لها : مرحلة تورط الفقيه في أزمات السلطة

1.المؤسسة الدينية والهيئة العلمية الهرمية في الدولة العثمانية

نحتاج بداية لفهم طبيعة الهيئة العلمية الهرمية السلطانية المتمثلة في مؤسسة مشيخة الإسلام، من حيث النشأة والتطور والمهام وتحليل مكانة الفقيه في الدولة العثمانية، ثم أيضا ندرس حالة الفقيه المستقل خارج الأراضي المركزية وعلاقته بالسلطة في هذه التجربة.

1.1. مشيخة الإسلام: المفهوم والأطوار والمهام

أولا: منزلة الفقيه في تأسيس الدولة العثمانية

كان تأسيس الدولة العثمانية الأولى نتيجة تحالف رمزي بين السلطان عثمان المؤسس الغازي، والفقيه " عالم زمانه" أده بالي الذي بايع وقدّم النصيحة والفتوى، وقد حكت كتب التراجم عن الفقيه أده بالي[514] أنهم "كانوا يرجعون إليه بالمسائل الشرعية، ويتشاورون معه في أمور السلطنة".[(515)]

فالشكل التأسيسي الأول للدولة كان عبارة عن قبائل تركية جهادية تحترف الغزو ومشاغلة الصلبيين ببلاد الأناضول، مع شرعية دينية للفقيه العارف بالله، ورعيتها جماعات صوفية وفتوّة عسكرية مرابطة.

---

[514] **الشيخ اده بالي**: هو الامام الورع المفتي في الديار الرومية في زمان غازي عثمان الغازي جد السلاطين العثمانية لقي كثيرا من علماء الشام وبلغ رتبة الفضل والتقدم، ودرس وأفتى. انظر: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت: دار الكتاب العربي،1975، ص184.

[(515)] المرجع نفسه، ص06.

ويختصر المؤرخ وجيه الكوثراني تفاعلات التأسيس بما يخدم جزئية بحثنا بقوله: "إنها امتداد سلطاني سلجوقي قام به عائلة آل عثمان، وطبيعة النشأة في منطقة الجهاد قائمة على **قاعدة العلاقة الثنائية بين الأمير المجاهد والشيخ المبايع** وكل هذا تحمله عصبية تركية قوية".[516]

كما قامت الدولة على الشرع الشريف والقانون المنيف، وكان لزامًا عليها الاعتناء بالعلماء والاستفادة منهم لتحقيق رسالتها، وهو وفق مفهوم الاستقواء بالدين كما ذكر ابن خلدون عندما تحدث عن جدلية العلاقة بين العصبية والدعوة الدينية فقال: "إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة".[517]

إن شرعية الفقيه العثماني كانت تؤدي دورًا مهمًّا في سد قصة الشرعية السياسية، والتحول من السلطنة إلى الخلافة الجامعة رغم عدم تحقق الشروط التقليدية المتمثلة في النسل القرشي.

وبالتأمل نجد أن أهم مرحلة في الشرعية الدينية للدولة العثمانية هو انتقالها من السلطنة إلى الخلافة، حيث أصبحت الدولة العثمانية دولة خلافة إسلامية رابعة بعد الراشدة والأموية والعباسية، وكان الانتقال في زمن السلطان يافوز سيلم الثاني بعد تغلّبه على المماليك، فبعد هذا التاريخ أضيف اسم الخليفة إلى اسم السلطان العثماني، والذي استمر إلى نهاية الدولة العثمانية، وبهذا أصبحت الخلافة تمثل الرئاسة الروحية والرمزية للاتحاد الإسلامي.

وقبل هذه المرحلة السياسية نعرّج سريعًا على التطور السياسي للكيان العثماني؛ كي نفهم موقع مرحلة انتقال الدولة من سلطنة إلى خلافة في التسلسل العام لمراحل الدولة، فقد مرت الدولة العثمانية في تطور شكلها السياسي بمراحل مختلفة، فكانت دولة ثغر في الحدود الرومية برئاسة كوندوز ألب والد أرطغرل جد عثمان المؤسس، ثم صارت إمارة، وكان أول أمير هو عثمان الذي بويع في 699هـ/1300م ، ثم تطورت فصارت سلطنة مع بايزيد يلدرم، وعقبه ستة سلاطين ثم وصلت الدولة إلى مرحلة (السلطنة والخلافة العثمانية) بعد انتصارات السلطان يافوز سليم، وبقيت بهذا الوصف القانوني مدة 28 خليفة، ثم خليفة واحد بدون سلطنة، ثم انهارت تمامًا عام 1924م.[518]

---

[516] وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان، ص70.

[517] ابن خلدون، المقدمة، ص198.

[518] انظر تفصيلات التقسيمات وتطورات الجسم السياسي العثماني: محمد حرب، المثقف والسلطة، تركيا نموذجا، مصر، دار البشير للثقافة والعلوم، ط01، 2016، 161 وما بعدها.

وبالعودة إلى مرحلة يافوز سليم الذي تحولت به الدولة من سلطنة إلى خلافة دون شرط القرشية، وبدون قيام الباحث في تحقيق قصة قدوم السلطان العباسي إلى إسطنبول، وتنازله للسلطان يافوز العثماني عن الخلافة وسط حضور العلماء، ومشايخ من الأزهر، باعتبار أن هذه الواقعة لو صحّت فهي لا تزيد عن شرعية شكلية لا تغير من جوهر الأشياء وواقعها.

فقد قبلت الأمّة السلطنة العثمانية بصفة الخلافة، ولو لم تحقق الشرط القرشي؛ فيذكر العالِم الهندي "شاه ولي الله الدهلوي" (ت1762م) سلاطين الدولة في موضعين من كتابه "التفهيمات الإلهية" بأن أول من حصل منهم على لقب "أمير المؤمنين" هو السلطان سليم الأول وكان يُخطب لهم على منابر العرب والشام والحرمين، وقد ذكر صاحب كتاب "تحفة العالم" السيد أبو طالب موسوي فندرسكى بعد أن زار مجموعة جزر في جنوب شرق آسيا مثل "جاوا" و"ماليزيا" و"إندونسيا" بأن هذه الجزر يقطن غالبها مسلمون وهم يخطبون الجمعة باسم سلطان الروم (الخليفة العثماني) وذلك أواخر السابع عشر الميلادي.

وقد كان النقاش عند العثمانيين في مسألة شرط قرشية الخليفة قائما في فترات مبكرة تعود إلى في عهد السلطان سليمان القانوني (1520-1566م) فقام أحد رجال الدولة الكبار في عهده وهو الصدر الأعظم لطفي باشا[519] بوضع رسالة فقهية بالعربية بعنوان (خلاص الأمة في معرفة الأئمة) [520]يناقش فيها مناقشة شرعية خلافة العثمانيين

---

[519] **لطفي باشا**: من أصل ألباني (ولد 1488 م /توفي نحو 970 هـ / نحو 1563 م) فاضل من وزراء الدولة العثمانية تربى في سلطانها، كان واليا على سوريا، وخرج مع بربروس في حملاته، نشأ في كنف السلطان سليم، كان زوج شاه سلطان أخت السلطان سليمان القانوني، وأنجب منها ابنته الوحيدة أسمهان، ولي منصب الصدر الأعظم للسلطان القانوني سنتين ومهام دبلوماسية مختلفة، كان رجلا إصلاحيا وصفته المراجع بأنه :" ملتزم بالشريعة، عادلا فاضلا، حسن الطبع ملك الاخلاق،تزينه الاستقامه ويحب أهل المعرفة"، كتب عشرين عملا في السياسة والتاريخ والفقه باللغتين العربية والتركية، انظر ترجمته :

Mehmet İpşirli, "Lutfi Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara:Tdv Yayınlari, 2003), 27:234.

[520] كتب لطفي باشا الرسالة بعد أن أثير النقاش فكان المقصد منها "لدفع الشبهة، وإزالة الشك وتحصيل اليقين" وبذلك أكد صحة الخلافة العثمانية، واعتبار أن السلطان سليم هو أو خليفة من غير قريش تصح له الغلبة بعد غياب الخلفاء العباسيين ورعاية الحرمين الشريفين، الرسالة من 24 صفحة باللغة العربية، كتبها سنة 961 هـ بعد عزله من منصب الوزارة وتفرغه للعلم، حققتها ماجدة مخلوف ونشرت سنة 2011 من دار الآفاق العربية القاهرة.

ترجمت وحققت رسالة لطفي باشا للغة التركية في رسالة جامعية بجامعة مرمرة:

Muharem Jahja, Lutfi Paşa'nın Halasü'l-Ümme Fi Ma'rifeti'l-E'imme Risalesi'nin Tahkik, Tahlil Ve Tercümesi, Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi Ve Sanatları Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi ,(2003).

دون تحقق شرط القرشية، واعتبر أن الحديث خاص في أوائل الازمان، وأنه صحيح ومقبول من الأمة على ذلك الزمان لا هذا الزمان، أما بعد الخلفاء العباسـيين فيكون الأمر مشـكلا، ولا يصـح ترك الأمة بلا إمامة شـرعية، وأن الخلافة تقوم بالبيعة وتتحقق القهر والغلبة.[521]

وأجاب بختام رسالته في تحقق الخلافة للسلطان سليمان القانوني بقوله :" فإن قيل هل السلطان سليمان هو إمام الزمان أم لا؟ أجيب بأنه إمام الزمان بغير شبهة وأنه حامي الشرع، ويخدمه علماء الزمان وسلاطين العرب والكرد والعجم، وتحت يده بلاد كثيرة، ويصدق عليه أنه القايم مقام الرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع له" [522]

وتمثل هذه الرسالة فقها سياسيا مبكرا في نقاش مسألة القرشية بعد 37 عاما من دخول السلطان سليم للقاهرة، سبقه في ذلك ابن خلدون (1332- 1406م) حيث اعتبر أن القرشية مقصودة بذلك الزمان لتوفرها على شرط الحكم وهو العصبية والشوكة[523]، وقبلهم جميعا تعرض الإمام الجويني للمسألة بشكل غير صريح.[524]

بالمحصلة فإن القسطنطينية أصبحت دار السلطنة، ودار الخلافة في آن واحد، ولم تسبب هذه التسمية لبْسًا فقهيًا في آراء الفقهاء كما حصل في زمن السلاجقة والبويهيين والمماليك، ولم تُبذل الجهود في بحث مسألة الشرعية السياسية، ولم يحتاج السلطان للبحث عن الشرعية السياسية الدينية مع دوام الفقيه معه؛ لأن السلطة العلمية الدينية تعوّض هذا النقص.

فكان السلاطين العثمانيون يسعون لتحسين علاقاتهم بالعلماء، ولو من خارج دائرة الإسلام الرسمي أو حتى من خارج العائلة العثمانية، ومن بدايات الإمارة العثمانية كان الدين الإسلامي شريعة ومرجعية هذا الكيان، وفي هذا النسق يؤكد الباحث الحقوقي التركي علي فؤاد باشكيل (Ali Fuat Başgil) أن الدولة العثمانية دولة إسلامية منذ تأسيسها، وأنها

---

521 لطفي باشا، خلاص الأمة في معرفة الأئمة، تحقيق ماجدة مخلوف، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط01: 2011، ص47.

522 المرجع نفسه، ص 67.

523 انظر محمد عابد الجابري، العصبية والدولة – معالم النظرية الخلدونية في الفكر الإسلامي –، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط06، 1994.

524 انظر الصفحة من البحث.

ارتبطت بالدين طوال عمرها، وإن لم يكن هذا الارتباط بنفس القوة في كل العهود، خاصة بآخر عمرها منذ عصر التنظيمات إلى نهاية الدولة، ولكن كانت الشريعة هي دستور الدولة العثمانية.(525)

وكان العلماء محل تقدير بالغ فيه، ونجد أن عثمان المؤسس ابن أرطغرل قد أقر هذه الأسس الفكرية السياسية لدولة آل عثمان في وصيته، فقال:"يا بني إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر به رب العالمين، واتخذ من مشورة علماء الدين موئلًا، وإياك أن تبتعد عن الشريعة".(526)

حتى في وقت النزاعات كانوا أشد حرصًا على حفظ هذه العلاقة التي تستثمر لاحقًا بشكل متبادل ينعكس على مشروعية السلطة التي تستمد من سكوت أو دعم الفقهاء والمتصوفة، فعندما فتح السلطان يافوز سليم القاهرة بعد حرب عنيفة مع المماليك منح المتصوفة والفقهاء الأمان، وزار العديد من المساجد والأزهر، وأنعم على العاملين فيه، كما أظهر تواضعه حتى أن خطيب جامع المؤيد عندما لقبه بلقب "خادم الحرمين الشريفين" فإن السلطان سليم نزع عمامته وقلب سجادته وسجد على الأرض شكرًا وبكى، ولم يفت سليم أن يقوم بالإنعام على المجاورين بالجوامع والمساجد والزوايا والمزارات، بل وأصدر مرسومًا بعدم التعرض لجهات أوقاف المساجد وغيرها من المؤسسات الدينية، وما بها من فقهاء وقراء ومتصوفة، فأظهر السلطان سليم قدرة ومهارة العثمانيين على إرضاء المشايخ، وكسبهم إلى صفه.(527)

وقد أكد المستشرق العبري هايم جيربر(Haim Gerber) أنه في كثير من الجوانب كانت منزلة العلماء في الإمبراطورية العثمانية أعلى درجة مما كانت عليه في غيرها من نظم الحكم السابقة، والواقع أن جميع العلماء أو أغلبهم كانوا يتلقون رواتبهم من الحكومة، ومع ذلك لم يفقدوا استقلالهم، ولم يتورعوا عن انتقاد الحكام، كما هو واضح في كثير من الآراء التي عبر عنها أهل الفتيا والقضاء، ويلاحظ جيربر أن مسلك فقهاء منطقة الشرق الأوسط فيما قبل عصر الإمبراطورية العثمانية في الامتناع عن قبول المناصب الحكومية قد ذهب إلى غير رجعة عند قدوم العثمانيين، فمنذ ذلك الحين أصبح

---

(525) Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 2.Baskı,(İstanbul: Yagmur Yay),177.

(526) ترجمها محمد حرب: العثمانيون–حضارة وقانون–، ص 11.

(527) ابن طولون، شمس الدين محمد، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964، ج02، ص60، محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، ط03، 1984، ج05، ص191.

العلماء عمومًا، ومن بين أهل الفتيا موظفون يتلقون رواتب، وكان من المستحيل حدوث ذلك لو أن الشريعة لم تحتل منزلة رفيعة عند العثمانيين.[528]

ومن ثمار هذا التقارب والتحالف أن احتفى الفقهاء بهذه الدولة وباركوها وأسندوها، ولم يكن هذا حكرًا على فقهاء الروم فحسب بل شمل حتى فقهاء البلاد العربية، فكتب التمرتاشي الغزي رسالة قصيرة في فضائل العثمانيين امتدحهم فيها على نشر الأمان، وبسط الاستقرار في الأراضي المفتوحة وعلى دعمهم العلماء والفقهاء،[529] وفي سنة 1794م نظم الإمام النابلسي قصيدة يمدح فيها آل عثمان، وفي رسالة كتبها مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي الفلسطيني الذي يعيش بالقاهرة يمتدح فيها آل عثمان وأنهم أفضل من عرف الإسلام من الحكام، ثم يضيف: "لا أحد غيرهم أظهر هذا الاحترام للعلماء والشريعة".[530]

ثانيا: مؤسسة شيخ الإسلام: التشكل والتطور

منذ النشأة والأسرة العثمانية الحاكمة نشأ تدريجيًا "**هيئة هرمية علمية سلطانية**" ذات تدرج وظيفي قِمَتُها مقام شيخ الإسلام، ولها مسارات دراسية موحدة نسبيًا، وشبكية من المؤسسات التعليمية التي عمل فيها من تخرجوا ضمن الأعمال الدينية والقضائية العليا في الدولة، وقد كونت السلطة العثمانية هذه الهيئة الهرمية ونظمتها من خلال سلسلة من المراسيم السلطانية واللوائح والتشريعات القانونية.

وجاءت المؤسسة ضمن رغبة الدولة العثمانية في ايجاد نوع من التوازن بين الوظائف القيادية، فرأت أن تطلق على شخصية دينية إسلامية لقبًا دينيًا وأدبيًا يجعل هذه الشخصية ندًّا للصدر الأعظم[531] الذي كان يمثل السلطة الدنيوية

---

[528] Haim Gerber, *State, Society And Law In Islam: Ottoman Law In Comparative Perspective*, (State University Of New York Press,1994),67.

[529] محمد أبو عبد الله التمرتاشي، فضائل آل عثمان، مكتبة السليمانية، دفاتر أبو السعود أفندي، رقم 2337.

[530] مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي، مجموع رسائل العلامة مرعي الكرمي الحنبلي، تحقيق محمد خلوف العبد الله، اسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 2018.

[531] **الصدر الأعظم**: هو منصب الوزارة الكبرى ، التي كانت مؤسسة قوية في تنظيم الدولة العثمانية منذ البداية ، وهي استمرار للوزارة الرئيسية في الدول التركية الإسلامية وخاصة في السلاجقة ، وكان الصدر الأعظم يؤدي سابقًا خدمته الإدارية في مكان يُدعى باب الباشا Paşakapısı ثم دار الصدارة Sadâret Dairesi ثم دائرة باب العالي Bâbıâli.

وفي قانون تنظيم الفاتح سلطان محمد ، تم تحديد صلاحيات الوزير الأعظم على النحو التالي: "الصدر هو الوكيل صاحب الأمر المطلق"، وأمام هذه السلطة الشاملة للغاية التي مُنحت للوزير الأعظم والتي تأكدت من خلال ممارسات وقوانين الفترات اللاحقة، ففي منتصف القرن 17م

في الدولة العثمانية، وليس منصبًا ولقبًا فخريًا أو شرفيًا كما كان يطلق على شيوخ العلم في العالم الإسلامي،[532] (فشيخ الإسلام) أعلى المناصب الشرعية والدينية في الدولة، فهو مستشار السلطان في المسائل الشرعية، وندٌ موازٍ للصدر الأعظم رئيس وزراء الدولة، وهو رئيس العلماء ومفتي الرعية، ورئيس هيئة الرقابة على شرعية القوانين وعدم مخالفتها للدين، وكان منظم الجهاز القضائي، وهو الذي يشرف على إدارة المساجد والتكايا ورعاية الطرق المتصوفة ونقابة الأشراف. إذن نحن أمام مهمة كبيرة وصلاحيات واسعة، ومهام متعددة تبلورت مع الزمن.

وقد جاء منصب شيخ الإسلام الرسمي في الإمبراطورية العثمانية بعد تطور طويل لمنصب المفتي، ويختلف المؤرخون في أول من تقلّد المنصب بشكل رسمي، وفي تحديد السنة التي تأسست بها المشيخة، غير أننا هنا نأخذ برأي وثيقة (علمية سالنامه) لأنها الحولية الرسمية الوحيدة التي صدرت عن مؤسسة مشيخة الإسلام سنة 1908م وترجمت، ووثقت للشيوخ وأدوارهم، وقد اعتبرت أن المشيخة بدأت في عهد السلطان العثماني مراد الثاني سنة 828هـ/ 1425م[533] أي بعد 125 سنة من قيام الدولة العثمانية، وقبل فتح القسطنطينية، وأن أول شيخ رسمي هو محمد شمس الدين الفناري

وحسب Tevkiî Kānûnname تم سرد صلاحيات الوزير الأعظم بوضوح وهي إدارة شؤون الدولة كممثل مطلق للسلطان نفسه ، وضمان السلطنة ، والحدود ، والقصاص ، والسجن ، والنفي ، والتعزير ، وتنفيذ أحكام الإعدام، وتطبيق القواعد الدينية والعرفية ، والقضاء على الظلم، وإدارة الدولة والسنجق ، التيمار ... وكانت القضايا الدولية والدبلوماسية من بين مسؤوليات الوزراء العظام وكذلك القضايا المحلية. أنظر :
Mehmet İpşirli, "Sadrazam", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınlari, 2008), 35:414-419.

[532] أطلق لقب شيخ الإسلام بشكل شرفي وتقديري على كثير من علماء العالم الإسلامي قبل وأثناء الحكم العثماني منهم من الفقهاء: شيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني صاحب الهداية، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ومن المتصوفة شيخ الإسلام الهروي، ومن اللغويين والمتكلمة سعد التفتزاني، وغيرهم كثير من علماء العرب والعجم.

[533] **السلطان مراد**: مؤسس جهاز مشيخة الإسلام، وكان رجلًا متدينًا بنى المساجد والمدارس الدينية والمنشآت الخيرية، وكان للتيار الصوفي تأثير كبير عليه، حتى إنه تخلى عن العرش العثماني لابنه السلطان محمد الثاني الفاتح واختار لنفسه مدينة مغنيسيا واعتزل الملك وانقطع عن العالم، ثم أرجعته التحديات السياسية وحملات الصليبيين على السلطنة العثمانية، كما قام السلطان مراد بتوحيد المؤسسة الدينية الإسلامية داخل الدولة العثمانية، كان نفسه هو موحد المرجعية الفقهية من خلال اعتماده المذهب الحنفي مذهبًا رسميًا ومرجعًا للدولة. انظر: أحمد صدقي شقيرات، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، الأردن: دار الكندي للنشر، ط01، 2002، ج01، ص94.

أفندي،[534] وكان مركزها في بورصة ثم أدرنة وأخيرًا إسطنبول.[535] وفي رأي آخر يرجعون التأسيس لقرن أسبق مع السلطان مراد الأول (1362-1389م).[536]

ونحتاج هنا لبعض التحليل الإحصائي لمؤسسة شيخ الإسلام مع تدوين ملاحظات وإشارات تساعدنا على فهم واقع وأطوار وأدوار هذا الجهاز الديني الذي يعبر عن سلطة الفقيه الرسمية:

بلغ عدد شيوخ الإسلام 130شيخًا، وبلغ عدد المرات التي تُولي بها المنصب باحتساب عدد المكررات ومن تولى المقام أكثر من مرة بـ 175 دفعة، وعدد شيوخ الإسلام الذين تولوا مرة واحدة 92 شيخًا أي 70 بالمئة والبقية تعددت ولايتهم للمنصب، ومات 38 شيخًا وهم على رأس المنصب، وبعض الشيوخ استمروا في عهد أكثر من سلطان عثماني وهم 29 شيخًا [537] وهو مؤشر لامتداد سلطته وأنه لم يكن موظفًا لدى سلطان معين بل رجل دولة مؤسسات لا تتأثر بزوال السلاطين ورحيلهم.

استقال 22 شيخًا من منصبه بسبب العمر والمرض أو الخلافات مع السلطة السياسية الحاكمة،[538]وفي النصف الثاني من القرن العاشر الهجري أصبح شيخ الإسلام يُعزل ويُعاد تعيينه مرة أخرى، وهذا ينطبق على باقي المناصب العليا في الدولة، وأكثر سلطان شهد حركة تعينات وعزل في هذا المنصب هو السلطان محمد الرابع الذي حكم بين 1648م و1687م وقد تم تعيين 18 شيخًا للإسلام في عهدته التي دامت 39 سنة من الحكم، وهذه الحركة الكثيفة في تداول هذا المنصب كانت مؤشرا على وجود أزمات حادة بين الفقيه والسلطان والسلطة بشكل عام، وكثير من هذه الأزمات هي نتيجة تأثرات بالحالة السياسية الداخلية والخارجية للدولة، وكان عهد السلطان يافوز سليم بين 1512 و1520م

---

[534] **أفندي**: لقب عثماني يطلق على رجال الدين وأرباب السلك العلمي، انظر: محمود عامر، المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية، (مقال)، مجلة دراسات تاريخية، العددان 117-118، كانون الثاني 2012، ص362.

[535] علمية سالنامه، ص 304

[536] Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, (Ankara: Beyan Yayınları), 38.

[537] انظر جداول شيوخ الإسلام:

Serhat Başar, *Osmanli Şeyhülislamları –Eserleri,Fotografları ve Aileleriyle*, (Istanbul:Kültür A Ş Yayınları,2017), 267.

[538] المرجع نفسه، ص283.

أقل المراحل تغييرًا لمنصب شيخ الإسلام، فقد ضم شيخًا واحدًا هو زنبيللي علي أفندي (شيخ الإسلام رقم 09)[539]، والذي كان شيخًا للإسلام في عهد السلطان الذي قبله (بايزيد الثاني)، وغطى كامل مرحلة يافوز سليم، وواصل مهمته في بدايات عهد سليمان القانوني، فواكب ثلاثة سلاطين كبار.

بالنظر لمدة الخدمة نجدها بشكل عام بين سنتين وخمس سنوات، لكن يوجد استثناءات معتبرة خاصة في بدايات عمر الدولة حيث كانت تقوم على الاستقرار ولا يعزل الشيخ إلا بالوفاة أو بسبب موانع صحية، ثم صار يعزل شيخ الإسلام من السلطان في مراحل أخرى، أما في نهايات عمر الدولة كان شيخ الإسلام يُعزل لما تسقط الحكومة بشكل تلقائي،[540] ونظرًا لتسارع الأحداث في تلك المرحلة الداخلية والخارجية كثر إسقاط الحكومات، وكثر معه العزل التلقائي للشيوخ، فنجد أطول شيوخ الإسلام تعميرًا بمنصبه هو الشيخ (أبو السعود أفندي) الذي حكم لمدة 30 سنة هجرية في عهد السلطان سليمان القانوني، وكان شيخًا قويًا لسلطان عظيم، وفي زمنه تطورت المؤسسة، وقوي نفوذها واستقرت أركانها، أما أقل شيوخ الإسلام خدمة هما:

01- ماميك زاده مصطفى أفندي (شيخ الإسلام رقم 35) وكانت مدته نصف ليلة.

02- يكجشم حسين أفندي (شيخ الإسلام رقم 51) وكانت مدته 03 أيام[541]

والبعض استمر لأسابيع أو شهور فقط، وهذا يعطينا مؤشرًا إلى أن منصب شيخ الإسلام لم يكن روحيًا فقط، بل كان تنفيذيًا يتأثر بأحوال الدولة وصراعاتها وتوتراتها الداخلية، وأنه لا يوجد قاعدة ثابتة لدى العثمانيين في بقاء وتعيين هذا المنصب.

وبالنظر لجنسياتهم نجد أن 32 شيخًا من أصل 130 لم يكونوا من جنسيات تركية، فكان من العرب (01)، والكرد (02)، والبلقان مع البوسنة والأرناؤوط (04)، وبلغاريا (01)، والقفقاز (01)، وداغستان (01) أوزبك (03)،

---

539 أمام كل شيخ الإسلام وضع الباحث رقما ترتيبيا له، لمعرفة اسمه الكامل وتواريخ ميلاده والمرحلة التي ولي فيها المشيخة والسلاطين المرافقين له يرجع لجدول المشايخ حسب أرقامهم في الملاحق .

(540) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص119.

(541) انظر الجدول: صدقي الشقيرات، مرجع سابق، ج01، ص168.

أذري (01)، تركستان (01)، وهذا يعطي مؤشر على الدولة المترامية الأطراف السامية على العرقيات والمتلحفة بثوب الدين والشريعة.

أما بالنسبة للعائلات التي ينتمي لها شيوخ الإسلام فنجد أن 82 شيخًا ينتمون لعائلات مختلفة لا ترابط بينها، ولكن 49 شيخًا ينتمون إلى 18 عائلة،[542] أكبر عائلات شيوخ الإسلام عائلة (خواجه زاده) والتي كان منها سبعة شيوخ مجموع ولايتهم 34 سنة و08 شهور، وهذا ترجمة لسياسة توارث بعض العائلات العلمية خدمة هذا المقام، وكيف أن العائلة تربي أفرادها على الولاء للدولة، وتوارث تقاليد السلطنة مع حرصها على بناء أبنائها علميًا لحيازة هذا الشرف، وهذه عادة كثير من العائلات في العالم الإسلامي على مدار التاريخ التي تحرص على الحفاظ على تقاليدها العلمية.

كان أصغر من تولى المنصب عمرا هو شيخ الإسلام خواجه زاده محمد أفندي (شيخ الإسلام رقم 24) وكان عمره 33 سنة فقط عندما تولى المنصب، وأكبر من تولى المنصب ميرزا مصطفى أفندي (شيخ الإسلام رقم 55) وكان في 84 من عمره، وأغلب البقية كانت أعمارعهم تتراوح بين الأربعين والستين [543] وهي مراحل القوة البدنية المساع على أداء المهام، والنضج العمري المناسب لمقام الدولة خاصة إذا وجدنا بعض السلاطين كانوا بعمر العشرينيات أو أقل مما يجعله يحتاج لحاشية مرشدة ناضجة.

وكان يتولى مشايخ الإسلام قبل الترقي لمقام مشيخة الإسلام مهامَ سابقة في القضاء مثل: قاضي عسكر أو قاضي ولاية مثل الشام والقدس ومكة والمدينة وإسطنبول، كما اشتغل بعضهم في إدارات الأوقاف أو إدارة الحجاج، أو مستشارًا للمفتي، أو ضمن هيئة التدقيق الشرعي، إضافة للتدريس في كبرى المراكز العلمية مثل مسجد الفاتح أو السليمانية التي كانت بمثابة جامعات عالمية، أو في التدريس في كلية الحقوق، كما تولى بعضهم مهام شبه دبلوماسية لفض بعض المنازعات ذات الصبغة الدينية.

---

[542] انظر لقائمة الجنسيات والعائلات: المرجع نفسه، ج02، ص496.

[543] أنظر جدول أعمار شيوخ الإسلام :

Başar, *Osmanli Şeyhülislamları*, 302.

ثالثا: مراحل تطور مؤسسة مشيخة الإسلام وتشكل الهيئة العلمية الهرمية

يمكن تقسيم عمر مؤسسة شيخ الإسلام البالغ عمرها أكثر من خمسمائة سنة إلى ثلاث مراحل إجمالية أساسية:

أ–مؤسسة العلماء في الفترة العثمانية المبكرة: مرحلة التشكل والتأسيس

بالنظر لنمو الجسم الديني نجد مجموعات مشايخ الشرع الشريف التي كانت تمثل هيئة التقنين والتنظيم لمجتمع الإمارة، وكان رئيسهم يسمى مفتيًا، بدءًا من المفتي قرا رستم، وداود قيصري، ثم تطور المنصب لرئيس المفتين وكبيرهم (باش مفتي) وهذا مؤشر على توسع الدولة جغرافيًا وبشريًا، والحاجة إلى توسع أجهزتها.

كانت المشيخة بهذه المرحلة هي (مؤسسة فتوى) ذات نطاق عمل ضيق، فكانت مرحلة تأسيس واستقرار للمنصب دون توسع في الإدارات والمؤسسات، فلقد بقي موقع شيخ الإسلام حتى عهد السلطان سليمان القانوني عرضة للتجاذب بين منطق السلطة وبين منطق المفتين الذين حافظوا وهم داخل الدولة على الروحية العامة التي كانت تحُكَم من المدارات العلمية والاجتماعية التي أتوا منها.[544]

ب–مرحلة المؤسسة والتطوير

في مرحلة محمد الفاتح وبسبب مشروع النضال لأجل فتح القسطنطينية اشتدت وتوطدت العلاقة بين السلطان والفقيه، فازدادت مركزية العلماء، في المقابل أراد محمد الفاتح أن يكون "الراعي الوحيد للعلم والعلماء"[545] فزاد من تقريبهم إليه ووجه الدعوة للعديد من العلماء من خارج الأراضي المركزية للدولة كي يلتحقوا به وبمشروعه، وطور مؤسستهم ووسع مكانتها عبر مختلف الفرمانات السلطانية التي تؤكد أن السلطان كانت سياسته تشير إلى أن تنظيم العلماء لم يكن عفويا، ولم يترك لتقدير أي شخص بما في ذلك نفسه.[546]

ثم إن مرحلة السلطان سليمان القانوني (1520-1566م)كانت تمثل حدًّا فاصلًا بين المراحل التاريخية السابقة والمراحل التي تلتها، فمعه استطاعت السلطة وبعد مخاض تاريخي طويل أن تنجح في تثبيت المرتكزات النهائية لمؤسسة

---

[544] حسن الضيقة، الدولة العثمانية : الثقافة والمجتمع والسلطة، بيروت: دار المنتخب العربي، ط01: 1996، ص 124.

[545] Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019),77.

[546] المصدر نفسه، ص201.

شيخ الإسلام داخل مباني السلطة، وذلك على يد الشيخ أبي السعود أفندي، وأصبحت سلطة علمية متعددة الوظائف وواسعة الصلاحيات في المهام الدينية والقضائية والتعليمية، ووصلت درجة التطور إلى تحويل الإفتاء والقضاء وهي مهمة مناطة بالمجتهدين إلى مؤسسة سلطوية رسمية هي: (مشيخة الإسلام)، حيث توزعت السلطات بين الفقيه والسلطان، وبين الهيئة التنفيذية والهيئة الشرعية.

في هذه المرحلة وصلت العلاقة بين شيخ الإسلام والسلطان إلى أعلى نقطة وأكثرها تقاربًا، وهي فترة أبي السعود أفندي والسلطان سليمان القانوني والتي استمرت قرابة الثلاثين عامًا، وكان بهذه المرحلة تعاون كامل بين الرعية وشيخ الإسلام من أجل تنفيذ إرادة الدولة بشكل سليم، فكان الشيخ يقارب بين أحوال واحتياجات الرعية وبين رغبة السلطة وإكراهات الحكم.(547)

يرى الباحث حسن الضيقة أن هذه المرحلة إلى جانب عملية الاستيعاب والتطويع الإداري شملت أيضًا استيعاب طريقة وأساليب الممارسة الفقهية نفسها، حيث غدت مقننة محصورة ضمن حدود ما فرضته مؤسسة التشريع بالسلطة من وقائع، واعتبر أن هذا مهّد الطريق نحو ما سماه "عملية احتكار شؤون الفتوى ضمن عالمها الداخلي المغلق والجامد".(548)

ويرى المؤرخ وجيه كوثراني في كتابه (الفقيه والسُلطان) عن مرحلة أبي السعود التي اعتبرها انعطافًا في تاريخ منصب الإفتاء في الدولة العثمانية، فمُنذ هذه المرحلة يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان "مشيخة الإسلام"، ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسم وموظفين.(549)

وأضحت المشيخة مركزًا من مراكز القوى السياسية في الدولة، ونظمت العلاقة بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم والوزراء وفقًا لبروتوكولات محددة يتقدم فيها شيخ الإسلام على الجميع،كما أقر كولن إمبر (Colin İmber) أن شيخ الإسلام أضحى بعد أبي السعود أفندي "المصدر الرئيسي للسلطة الفقهية في الدولة العلية"(550)

---

(547)Akgündüz, *Osmanli Devletinde*,134.

(548) حسن الضيقة، مرجع سابق، ص 124.

(549) وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص106.

(550) Colin Imber, *Ebu Saud : The Islamic Legal Tradition*,(Stanford University Press,1997),7.

وبذلك يكون أبو السعود قد مارس دورًا رياديًا في المؤسسة الحاكمة من خلال تنظيماته الإدارية والتشريعية وفتاويه السياسية وتصديقه على (قانون نامه) سليمان القانوني وهو دور لم يسبقه إليه أحد، ولم يدركه بعده أحد من شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية.[551]

تميزت هذه المرحلة بوقوع بعض النوازل الجديدة على مستوى حالة علاقة الفقيه بالسلطان، فكانت بها أول حالة عزل لشيخ الإسلام في زمن السلطان سليمان القانوني وهو شفي زاده محمد محي الدين أفندي (شيخ الإسلام رقم 11) في سنة 1541م بسبب نقده لأفكار أقطاب التصوف مثل: مولانا جلال الدين الرومي ومحيي الدين ابن عربي، لتبدأ بعدها هذه العادة، وكان شيخ الاسلام سابقًا يبقى في منصبه حتى وفاته أو استقالته بإرادته[552]، وهنا دخل عامل جديد في طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان، بل توسّع السلطان في النظر المعرفي الديني وتدخله في خيارات شيخ الإسلام الفكرية وتشكيل "مختار فقهي سلطاني" تلتف حوله الهيئة العلمية الفقهية وسيأتي الحديث لاحقا عن هذه القضية.

ج–ما بعد التنظيمات: مرحلة بداية الانحدار

طبعًا للسلطة جواذبها وإغراءاتها التي قد يضعف أمامها المتعاطي ولو كان فقيهًا، وسجل التاريخ لحالة "تسميم السلطة للفقيه"، والحالات الفردية الشاذة تعتبر نتيجة طبيعية للاحتكاك مع امتيازات الحكم والقرب من السلطان، ولا تحتاج للوقوف عليها، غير أن الأمر إذا تعدد في مرحلة محددة وفي حالات متعددة تعطي حالة شبه التعميم مما يحتاج إلى نظر وتوقف.

وفي أواخر عمر الدولة العثمانية ظهرت انتقادات بالغة لصفات صاحبت الطبقة العلمية الرسمية نجدها في كتب ووثائق النصيحة السياسية الموجهة من عقلاء الدولة للسلطان، مثل رسالة المستشار قوجيه بك إلى السلطان مراد الرابع عام 1630م والتي جاءت تشخص مكامن الخلل في الدولة بشكل عام في مختلف مفاصلها، إلا أنها أشارت إلى "أن

[551] عصام عبد الحفيظ عدوان، شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، (مقال)، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 22، شباط، 2011، ص272

[552] Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,76.

مناصب العلماء لا يجوز أن تعطى بالاحتيال والشفاعة إلى الجهلة"،[553] كما ظهرت أرستقراطية مميزة لعائلات الموالي والفقهاء من أعضاء الهيئة العلمية السلطانية، فمن المعروف أيضًا أن نوعًا من "أرستقراطية العلماء" تشكل في تلك المرحلة كما ما عبر عنه الباحث التركي عبد الرحمن اتشيل (Atçıl) بـ"مجموعة علمية يمكن التعامل معها على أنها أرستقراطية مغلقة".[554]

إلى أن أصبحت بعض الوظائف الدينية بالدولة تورث كما تورث العقارات، فتصدّى للوظائف الدينية الجهال وأنصاف المتعلمين.[555]

ثم جاءت مرحلة التنظيمات (بعد 1826م) والتي عرفت الدولة بها مجموعة من التطويرات والاستيرادات للنظم الإدارية من الخارج وأوروبا خصوصًا، والتي طالت جهاز مؤسسة شيخ الإسلام خاصة بعد إصدار السلطان عبد المجيد الأول لخط التنظيمات الخيرية عام 1839م وتعاقبت الإصلاحات لغاية صدور دستور السلطان عبد الحميد المشهور بالمشروطية سنة 1876م، والمشروطية الثانية سنة 1908م، فسحب الكثير من صلاحيات مؤسسة مشيخة الإسلام وإشرافها المباشر على قطاعات مختلفة؛ نتيجة ظهور مؤسسات جديدة ومنظمة على الطريقة الأوروبية خاصة بمجال القضاء والتعليم،[556] فأسست نظارة الأوقاف عام 1826م، ولم تكن إدارتها عند المشيخة، كما تأسست ضمن تمدين التعليم نظارة المدارس العامة عام 1846م، وانقسم التعليم إلى شرعي تشرف عليه المشيخة، ومدارس حديثة تشرف عليها نظارة المعارف، وكانت تقوم على الأسس العلمية، ثم تم تقسيم القضاء عام 1858م إلى قضاء شرعي وقضاء مدني نظامي تحت إشراف نظارة العدلية،[557] كما تم تأسيس عشرة مجالس لتنظيم المهام بشكل احترافي وسردها يوضح لنا انكماش المؤسسة نحو المهام الدينية فقط، وهي :

---

[553] نص وأفكار الرسالة في : خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي : دراسات في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص25

(554) Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, 206.

(555) عدنان الخطيب، الشيخ طاهر الجزائري: رائد النهضة العلمية في بلاد الشام، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، ص17.

(556) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص265.

(557) دائرة المعارف الإسلامية، ص13، ص 478.

دار الفتوى، مجلس انتخاب حكام الشرع لاختيار القضاة للمحاكم الشرعية، مجلس عالي تنظيمات في دائرة قاضي عسكر، مجلس التدقيقات الشرعية، مجلس المشايخ للإشراف على الطرق الصوفية، مجلس المجلة لتدوين الأحكام العدلية، مجلس إدارة اموال الأيتام، مجلس طلبة العلم الشرعي، مجلس امتحان القراء، مجلس تدقيق المؤلفات مجلس تدقيق المؤلفات، مجلس مراجعة وخدمة المصحف الشريف.(558)

كما تتميز هذه المرحلة بالانخراط المباشر لشيخ الإسلام في السياسة بشكل واضح، وتأسيس منصب شيخ الإسلام وسحبه للممارسة السياسية المباشرة، من خلال إدراج عضويته في المجلس الهمايوني(559) سنة 1830م(560) بدل قاضي عسكر، وصار عضوًا حكوميًا، وبالتالي يتحمل إخفاقات الحكومة ونجاحاتها، ويُعزل مع حكومته ورئيسه الصدر الأعظم.

وأصبح شيخ الإسلام الفاعل الرئيس في الصراع بين الجماعات المتنافسة في بلاط القصر والثورات خارجه، يشارك أحيانًا مع السلطان وأحيانًا مع خصوم السلطان،(561) ونتج عن هذا الانغماس وتورط الفقيه في اليوميات السياسية أن تحمّل الفاتورة الباهظة للنزاع على السلطة.

غير أن هذا التموضع المنظّم السابق الذكر جعل أدوار العلماء ومكانتهم تخضع وتتأثر لحالة السلطة وتقلباتها، فتتأثر بها سلبًا وإيجابًا، قوةً وضعفًا، فعرفنا قوّة مؤسسة شيخ الإسلام في زمن أقوى سلاطين الدولة وهو سليمان القانوني، وعرفنا ضعف المؤسسة وتآكلها في زمن ضعف الدولة في آخر عمرها وتقلباتها الحادة، كما دخلت المؤسسة في تجاذبات السلطة، وتنازع السلاطين، وتصارع قوى الحكم الإدارية، كالصدر الأعظم والجيش الإنكشاري حتى ذهب ضحية هذه

---

(558) Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde, Devlet Ve Din*, 4.Baskı,(İstanbul: Kitap Yayinevi, 2014),60.

(559) **الديوان الهيمايوني**: هي كلمة فارسية تعني مبارك أو مقدس، وهو ديوان السلطان، الذي كان بمثابة مجلس وزراء موسع، وكان يحمل وصفين مهمين: الأول أنه يتخذ فيه القرارات الإدارية والسياسية والمالية في إطار الشريعة المسموح بها لولي الأمر، وأما وصفه الثاني فقد كان يلعب دور ديوان المظالم. أنظر:

Hazerfen Hüseyin Efendi, *Telhisul Beyan Fi Al-I Osman*, (Ankara:Türk Tarih Kurumu, 1998).

(560) يلماز أوزوتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان، تركيا: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، ط:01،1988، ج02، ص 474.

(561)İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*, (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013), 113.

الصدامات بعض شيوخ الإسلام، وأعدام بعضهم خلاف العرف السائد في الدولة، وفي هذه المرحلة الأخيرة من عمر الدولة أدت "لضمور شرعية هذا المركز في نظر مراكز القوى الأخرى بالسلطة أو في نظر قوى المجتمع المختلفة."[562]

بل إن بعض المشايخ في هذه المرحلة الأخيرة اختزل نفسه في عضوية حزبية مما يبعده عن مكانته العامة الشعبية، فكان بعض شيوخ الإسلام من حزب الاتحاد والترقي، مثل: موسى كاظم أفندي (شيخ الإسلام رقم 122)، ومصطفى خيري أفندي (شيخ الإسلام رقم 125)، وكان شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي (شيخ الإسلام رقم 128) رئيسًا لحزب الائتلاف والحرية، ويعلق هنا يلماز أوزتونا (Yılmaz Öztuna) بقوله: "إن هذه الظاهرة الحزبية قد حطت من شأن مقام المشيخة بشكل كبير".[563]

إذًا خلال المرحلة الأخيرة من عمر المشيخة أصبح مركز شيخ الإسلام سياسيًا أكثر منه مركزًا دينيًا، وأصبح بقاؤه متعينًا ببقاء حكومته، حتى غدا عضوا في هيئة الحكومة بدرجة وزير. ونستثني مرحلة السلطان عبد الحميد الثاني التي عرفت استقرارًا وفاعلية ثم ما لبثت أن عادت إلى الأزمات حتى إلغائها من الوجود.

فبعد عام 1908م طرحت أفكار مختلفة حول ضرورة إعادة هيكلة سلطة وصلاحيات المشيخة، فقد عملت حكومة الاتحاد والترقي ضمن مشروعها لفصل الدين عن الدولة إلى تقليص دور مشيخة الإسلام في الحكم وتحديد آرائها في القضايا العلمية الدينية فقط مع صلاحية أحكامها في القضايا المتعلقة بشؤون الطلاق والزواج وما شابهها فحسب، هذا الخطاب لقي معارضة طبقة معتبرة من المثقفين والعلماء، [564] واعتبر الكاتب علي إحسان (Ali İhsan) أحد كتاب ومؤلفي مجلة سبيل الرشاد أن إحياء المنصب وزيادة قيمته هو أكبر واجب على شيوخ الإسلام، وأنه أكبر وأول مقام ديني، واستنكر تهميشه وعدم إعطائه الأهمية حاليًا،[565]وبالمقابل كان الكاتب العثماني ضياء كوكالب (Ziya Gökalp) يقول: "إن السياسة والثقافة منفصلتان تمامًا، لكن الواقع هو تدخل الثقافة بالسياسة وتدخل السياسة

---

[562] حسن الضيقة، مرجع سابق، ص 128

[563]يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج02، ص 256.

[564]Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde*, 202.

[565] Ali İhsan,"Şeyhülislamefendi Hazretlerinin Nazargah-I Sümuhilerine", *Sebilüreşad Dergisi*, Sayı 396, (1919),S 72.

بالثقافة"، واعتبر أن كثير من التناقضات في تاريخ الإمبراطورية العثمانية يعزى للاستفزاز السياسي لعلماء الدين والرغبة في تحكمهم بالحكم، وذكر عيوب انخراط العلماء في السياسية.[(566)]

إذًا نحن أمام حراك ثقافي ونقاش فكري سياسي بين مختلف الفئات والطبقات العثمانية عن دور شيخ الإسلام ومؤسسته العلمائية في الحكم والدولة، ولعل هذا الجدال هو الذي جعل المتغلِّب في النزاع السياسي يقوم بحلِّ المشيخة تمامًا في نفس يوم إلغاء الخلافة، وفرض توجهَه بأنْ أسسَ لها مكتب متخصص في الخدمات الدينية فقط تابع لرئاسة الوزراء.

إلى غاية إلغاء نظام السلطنة العثمانية اعتبارا من 1922م على إثر الجلسة التي عقدتها الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة (Büyük Millet Meclisi) التي خصصت لإعلان إلغاء الدولة العثمانية وكامل مؤسساتها، منها مؤسسة شيخ الإسلام، وأنشأت الجمهورية التركية إدراة جديدة للإشراف على الشؤون الدينية ألحقت بمكتب رئيس الوزراء اسمها: (Diyanet İşleri Başkanlığı).

يرى الباحث أن نظام العلماء العثماني الذي لم يظهر فجأة وبسهولة هو يشكل مثالاً فريداً في تاريخ الإسلام، وطبيعة خاصة ومميزة من العلاقة بين الفقيه والسلطان، ومَأسَسَة هذه العلاقة في خدمة الدولة والمجتمع.

رابعا: أدوار شيخ الإسلام ومهامه

لا يمكن حصر مهام وأدوار شيخ الإسلام خلال عمر هذه المؤسسة بقائمة واحدة، بل كانت له أدوار أقل في البدايات تقتصر على مقام الفتوى والإرشاد الديني ثم توسعت بزمن سلمان القانوني على يد أبي السعود أفندي، واستمرت المؤسسة بالقوة، وتوسّع نفوذها لتصل لمرحلة التنظيمات حتى بدأت مهامها في الانكماش وانحسار الصلاحيات ومهامها في أواخر سنواتها.

نورد المهام التي مارسها شيخ الإسلام في التجربة العثمانية بشكل عام:[(567)]

---

(566) Ziya Gökalp, *Hars ve Siyaset*, (Yeni Mecmua Yazıları,Ötüken Neşriyat,2018), 57.

(567) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص86، أكمل الدين إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة صالح سعداوي، إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية،1999، ج01، ص299.

Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,119.

1. كان شيخ الإسلام رئيس العلماء ومفتي جميع المسلمين في الدولة العثمانية، وله مقام الفتوى في الشؤون الدينية والسياسية والإدارية، ومدى موافقتها للشريعة والمسائل الشخصية على المذهب الحنفي.

2. سلطة تعيين الفقهاء في مختلف الوظائف العلمية، وفي بعض المراحل بالتشاور مع الوزير أو السلطان، كما كان من مهامه حل النزاعات بين أعضاء الهيئة العلمية.

3. ابتداء من القرن 16 الميلادي تحمل متابعة قطاع التعليم، والمناهج، وتعيين كبار المعلمين وامتحانهم، والإشراف على مدارس تكوين المدرسين.

4. وابتداء من القرن17 ميلادية صارت عنده صلاحية إدارة قطاع القضاء من خلال تعيين القضاة، وأهمهم قاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر روميلي، وتعيين مفتي الولايات.

5. بث الروح المعنوية والحماس في العساكر والجيوش في حروب الدولة، وجهادها، وإضفاء المشروعية على الحرب العادلة.

6. تعيين نقيب الأشراف[568]

7. الإشراف على نظارة الأوقاف والإشراف على جهازها، وتعيين المشرفين على الزوايا والتكايا وكانت مستقله في العصر الأول، ثم ألحقت بشيخ الإسلام في مرحلة توسع نفوذه وصلاحياته.

8. وبعد عام 1826م عند إلغاء الإنكشارية [569] والطريقة البكتاشية الصوفية التي كانت راعية لها، وتخصيص دائرة ومركز الإنكشارية كمقرا للمشيخة، حيث تم تأسيس جهاز خاص لمتابعة الطرق الصوفية ومراقبتها اسمها مجلس المشايخ.

---

[568] **نقابة الأشراف**: هو جهاز يرعى أمور السادات والأشراف وهم آل البيت ونسل رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ويتولى رعاية شؤونهم، وكان هذا التنظيم قائمًا قبل العثمانيين في سائر الأسر السنية الحاكمة إزاء الأسر الشيعية الحاكمة، وهوجهاز أسسه السلطان بايزيد الصاعقة عام 1494م واستمر تنظيم هذه الطائفة لغاية نهاية الدولة العثمانية، وكانت تمنح النقابة لرجال الهيئة العلمية شريطة أن يكون سيدًا أو شريفًا، وتولى نقابة الاشراف 16 شيخًا من شيوخ الإسلام في طول عمر التجربة طبعًا قبل توليهم منصب المشيخة، وكان للنقباء مكانة رفيعة في التشريفات، ولهم بعض الامتيازات مثل الإعفاء من الضرائب قياسًا على العساكر. انظر: إكمال الدين إحسان أوغلو، مرجع سابق، ج01، ص303

Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,276. Serhat Başar, *Osmanli Şeyhülislamları*,296.

[569] **الإنكشـــارية**: كانت هذه الفرق الدعامة الكبرى التي ارتكز عليها التوســـع العثماني في أوربا، وآســـيا وإفريقية، وبها حققت الدولة العثمانية انتصاراتها العسكرية الحاسمة في المعارك التي خاضتها في معظم الجبهات والتي أذهلت الأوربيين حتى القرن الثاني عشر للهجرة/ الثامن عشر للميلاد وهو القرن الذي ضـعف فيه أمرها، وكان يتأســس قوام هذه القوات على الأطفال القادمين من البلاد المفتوحة، ويتم إحداث قطيعة تامة بينهم وبين

9. اصدار التشريعات القانونية ومراقبة المراسيم الحكومية ومدى توافقها مع أحكام الشريعة.

10. المصادقة على قرارات الإعدام بحق المتمردين البغاة أو إخوان السلاطين المحكوم عليهم سياسيًا.

11. تقديم المشورة للصدر الأعظم والديوان الهيمايوني رغم عدم العضوية به، ولكنه يُستشار عند الحاجة، وفي مراحل كان يراجع شرعية قرارته، وفي مراحل كان له حق الاعتراض لا حق المشاركة بصناعة الخطط والقرار، ثم أصبح عضوًا فيه في القرن الأخير من عمر الدولة.

12. مراسيم تقليد سيف النبي أو سيوف الخلفاء للسلاطين عند بيعتهم بمسجد أبي أيوب الأنصاري، وهو بيعة وعهد على الجهاد، وآخر من تقلد السيف (السلطان وحيد الدين) حيث قلده موسى كاظم أفندي.

13. ومن المنجزات القانونية لمؤسسة شيخ الإسلام إصدار (مجلة الأحكام العدلية) التي تعتبر القانون المدني للدولة العثمانية، وهو مشروع عظيم وجديد يمثل سابقة في تقنين أحكام الفقه، دام العمل عليه ثماني سنوات من قِبل لجنة عينتها المشيخة يرأسها جودة باشا وتم اكتمالها في 1293هـ/ 1876م، وتتضمن 16 بابًا سوى المقدمة، بدأت بكتاب البيوع ويضم 1851 مادة، وقد جرت مضامينها وفق الشريعة الإسلامية، وشكلها على نسق القوانين الغربية، ومن ثم فهي تحتل مكانة خاصة ليس في تاريخ القانون الفقهي العثماني فقط، بل في تاريخ الحقوق الإسلامية كافة في العالم الإسلامي.

من خلال ما سبق نجد أن شيخ الإسلام لا يقابل وزير الشؤون الدينية في يومنا وحسب، ولا يقابل مقام قاضي القضاة في الدولة العباسية وما سبقها، فقاضي القضاة العباسي يقابله منصب قاضي العسكر العثماني، ونجد أن قاضي العسكر وهو رئيس جهاز القضاء العثماني الذي يتبع بشكل مباشر لمشيخة الإسلام، ودائرة قضاء عسكر هي الجهة التي تتولى الإشراف الفعلي على شؤون القضاء بالدولة، وكانت تعادل منصب قاضي القضاة في الدول التي سبقت الدولة

أسرهم بل أصولهم الجغرافيّة والدينيّة، وذلك لضمان الولاء الكامل للسلطان فقط، ومن هذا تربيتهم تربيّة إسلاميّة على وفق الطريقة الصوفية البكداشيّة، وتعريضهم لتدريبات شاقّة ومكثّفة على فنون القتال المختلفة، وقد حرص السلطان على تعليمهم على تعاليم الإسلام الصحيحة، وتنشئتهم على القتال وحب الشهادة والولاء للسلطان، وفي مطلع القرن الثامن عشر لم يعد يقبل في العسكر الانكشاري إلا المسلمون الأحرار. للمزيد انظر: إيرينا بيتروسيان، الإنكشاريون في الإمبراطورية العثمانية، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2006، سونيا محمد سعيد البنا، فرقة الإنكشارية نشأتها ودورها في الدولة العثمانية من خلال المصادر التركية، ايتراك للنشر والتوزيع، ط01: 2006.

العثمانية، وكانت وظيفته في الديوان الهمايوني (وهو مجلس الحكم والوزراء) الإفصاح عن رأيه في المسائل القانونية، والقيام بتمثيل العلماء داخله.[570]

أما شيخ الإسلام فهو أكبر من قاضي عسكر، وله صلاحيات تتجاوز المهمة الدينية فقط، فله إدارة قطاعات ثلاث بشكل مباشر:

1. القطاع الشرعي والافتائي وما يتبعه من مفتين، وطرق صوفية، ورجال الهيئات الدينية.
2. القطاع العدلي القضائي، وما يتبعه من قضاة ومحاكمات.
3. القطاع التعليمي، وما يتبعه من كبار المدرسين، والمناهج، والمراكز التعليمية.

مع أداء مهمة الرقابة على مطابقة شرعية قرارات الدولة وسلوكها السياسي، وهي أدوار ما يسمى اليوم بهيئات الرقابة الدستورية، كما له أدوار التشريع القانوني، ويقابلها اليوم لجان التشريع والتقنين، إضافة لأدوار استشارية ومعنوية لدى الدولة، ووهنا يعلق وائل الحلاق عن موقع قانونية الشريعة في عموم تجربتنا السياسية الطويلة بقوله " أن الشريعة حجمت من إرادة الأمير الذي كان يلتزم القانون، فلم يكن الحكم سلطة مطلقة تتمتع بها السلطة السياسية" و" أن السلطة السياسية مضطرة إلى احترام الشريعة إذا أرادت اكتساب الشرعية"[571] فإن الفقيه هو أداة وعين هذه الشريعة في تحقيق الغاية الرقابية ،وعليه فسلطة الفقيه (شيخ الإسلام) واسعة وتعزز من نفوذه **في ضبط إسلامية الدولة، مما** يجعله الشخصية الثالثة بعد السلطان، والصدرالأعظم في الإمبراطورية العثمانية التي تربعت على مساحات شاسعة من القارات الثلاث لحقبة تقارب خمسة قرون[572].

---

(570) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج 01، ص112

571) وائل الحلاق، مرجع سابق، ص140.

572) أكبر مساحة بلغتها الدولة العثمانية كانت في أواخر عهد السلطان مراد الثالث وهي: 2.848.940 كلم مربع في أوروبا + 4.815.832كلم في آسيا +12.237.419 كلم في إفريقيا، بإجمالي: 19.902.191كلم مربع. انظر: يلماز اوزوتا، مرجع سابق، ج01، ص431.

1. 2. الفقيه المستقل والمؤسسة الدينية غير الرسمية وعلاقتها بالسلطة

كانت سياسة الدولة العثمانية تتمثل في ترك الاستقلال للفقيه الشعبي ومؤسساته الدينية العلمية والصوفية غير الرسمية، وفي مقابل هذه السياسة خدم هؤلاء السلطة بالنصح والإرشاد، وعلى الأقل بتوفير أجواء الهدوء للسلطة السياسية والإدارية نظير ما التمسوه من سياسة عامة في الاحترام.

وكان يؤدي الفقيه المستقل أدواره العلمية والدعوية بشكل عادي وآمن، وحاولت السلطة احتواء بعض النخب العلمية ضمن أجهزة الهيئة العلمية السلطانية في مناصب الافتاء والقضاء، مثل: عبد الغني النابلسي الذي تولى إفتاء دمشق فترة قصيرة، وكذا المرادي، وعلاء الدين الحصكفي، وكلهم في الشام ليسوا خريجي المدرسة التعليمية العثمانية، بل تم احتوائهم في المواقع.

حالة الفقيه المستقل كانت مناوئة في بعض الأحوال لشيوخ الإسلام ومركزية سلطاتهم المعرفية، حيث يذكر المؤرخون سيرة الفقيه الحنفي الصوفي محمد أفندي البركوي (ت1573م)، وكان ممن اعتزلوا السلاطين فاعتزلهم السلاطين، و"كان ندّاً مناوئاً لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي، وكان البركوي ممن اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى التدريس والتأليف، وحافظ على استقلاليته حيال أعلى مراتب السلطات في الدولة"[573]

وكان بعضهم يرى منهج عزلة السلطة رغم كفاءته العلمية مثل: محاسني سنان أفندي مدرس جامع السليمانية الذي عرضت عليه المشيخة فقال:" أبعدوا عني زليخة الدنيا"[574] إشارة إلى موقف يوسف –عليه السلام– من زليخة زوجة عزيز مصر.

كما كانت هناك بعض المساجلات العلمية بين الفقيه المستقل والرسمي، مثل: الشيخ محمد التمرتاشي –وكان فقيها حنفيا من فلسطين (ت 1595م) الذي ردّ على فتاوى شيخ الإسلام الأكبر أبي السعود أفندي.[575]

---

[573] وجيه الكوثراني، مرجع سابق، ص113.

[574] Repp Richard,*The Mufti Of İstanbul,A Study In The Development Of The Ottoman Learned Hierarchy*, (London: Ithaca Press, 1986), 304.

[575] التمرتاشي محمد بن عبد الله الخطيب الغزي، الفتاوى، تحقيق عبد الله محمود أبو حسان، عمان: دار الفتح، ص21.

وممكن نبحث هنا صورتين كاشفتين عن العلاقة بين الفقيه المستقل والسلطة العثمانية:

أولًا: نصيحة نامه: تقويم الفقيه المستقل للسلطة

عرف هذا النمط من التأليف في الكتابات الغربية بمرايا الأمراء، وعرف في التراث الإسلامي بأدب الملوك أو بالتراث العثماني بـ (Siyasî Nasihatname)، وهي ضمن كتابات النخب الثقافية والفقهاء للسلطة في إطار النصيحة السياسية، وهي الكتب التي يؤلفها الفقهاء والعلماء لإرشاد أولي الأمر إلى أسس وكيفية تطبيق الشريعة عند تصريف شؤون الدولة.[(576)]

ولأدب شؤون الحكم نماذج متنوعة في الأدب العثماني، مثل: كتب السياسة، وكتب النصيحة، وكتب السفارات، وكتب الرسائل، وكتب لوائح الإصلاح، كل هذه الكتابات أدت لظهور فن في الأدبيات العثمانية يحضّ على إصلاح الدولة رجالًا، ووزراء، وسياسة، وميزانية، وتعليمًا، وشكلًا، وجوهرًا، وهو يسمى أيضًا "أدب شؤون الحكم"، كما عبر عنه الباحث محمد حرب.[(577)] مثل رسالة قوجي بك[(578)] التي رفعها إلى السلطان مراد الرابع، وكانت تهدف إلى تثقيف السلطان بفنون الملك والإدارة مع طرح الحلول للمشكلات شارحًا أسباب الانحطاط بالدولة، ثم رفع قوجي بك رسالة مماثلة إلى السلطان إبراهيم (1640-1648م) وكان جريئًا بها في نقد مقام السلطنة، وكاشفًا فيها للفساد مع غاية في الرقة في اللغة والأسلوب في حديثه مع السلطان.

ومن النماذج العلمية المستقلة من ساهم في التصنيف والكتابة للسلطة والدولة، وسد احتياجاتها المعرفية، مثل الفقيه علاء الدين علي بن محمد مسعود الشاهرودي البسطامي الحنفي المعروف بمصنفك (870-1470هـ)، فكتب (تحفة السلاطين) وكتابا آخر اسمه (نصيحة الوزراء) باللغة الفارسية بناء على طلب محمود باشا وزير السلطان محمد الفاتح،[(579)] وهي امتداد لكتب النصيحة السياسية، كما ألف (الأحكام والحدود) في الفقه القضائي.

---

(576) أحمد آق كوندوز، سعيد أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة، إسطنبول: وقف البحوث العثمانية، ط01: 2014، ص 273

(577) محمد حرب، المثقف والسلطة، ص 104

(578) طبعت الرسالة في لندن عام 1861م، والكاتب عايش خمسة سلاطين خلال عشرين سنة من عمله في القصر ونشأته به.

(579) طاشكبري زاده، مرجع سابق، ص 164.

ومن المصنفات الكثيرة والمهمة في هذا الفن: [580] (سيف الملوك والحكام المرشد لهم إلى سبيل الحق والأحكام)، للشيخ محيي الدين الكافيجي، وهو محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود الرومي الحنفي (ت 879 هـ-1474م)، وكان من كبار علماء عصره وممن لازمهم السيوطي لسنوات طويلة، وله تصانيف كثيرة منها في السياسية الشرعية،[581] و(القانون الشهنشاهي) لإدريس البطليسي كتبه للسلطان يافوز سليم في القرن 15م، و(أنيس الجليس) لقاسم بن سيدي الحافظ الأنقرواي وكتبه بالعربية للسلطان مراد الثاني،[582] وكتاب (مرآة الملوك) لأحمد بن حسام الدين الأماسي الذي كتبه في 943هـ/1536م.

ولم يقتصر هذا الفن على الفقهاء المستقلين، بل ساهم فيه شيوخ الإسلام ولو بدرجة أقل، مثل شرح وصية طاهر بن الحسين لابنه عبد الله، وهي وصية الوزير المشهورة لابنه لما ولاه الخليفة العباسي مأمون محافظة الرقة ومصر وما بينهما، وقد قام بشرحها ونقلها للقصر السلطاني العثماني شيخ الإسلام داماد زاده أبو الخير أفندي (شيخ الإسلام رقم 61).[583]

كما كتب بعض المستقلين من الفقهاء لفائدة تعبئة الناس للسلطان ونشر ثقافة الطاعة من الرعية، فكتب القاضي يوسف بن إسماعيل النبهاني الفلسطيني لصالح تثبيت حكم السلطان عبد الحميد الثاني (الأحاديث الأربعين في وجوب طاعة أمير المؤمنين) وكتب بنفس المرحلة أحمد بن محمد الخماش النابلسي (العقد المنظم في افتراض طاعة الخليفة الأعظم)[584].

وارتقت بالدولة العثمانية المُصاحَبة بين الفقيه المستقل والسلطة رغم وجود هيئة علمية هرمية سلطانية تمثل مؤسسة شيوخ الإسلام وشيوخها بمختلف الطبقات، ولكن الدولة العلية لم تهمّش هؤلاء الفقهاء واستفادت من خدماتهم

---

[580] للاطلاع على المصنفات العثمانية في هذا الفن انظر:

Ahmet Altay,"Klasik Dönem Osmanlı Siyasetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış",*Turkish Studies - International Periodical For The Languages*, Sayı 6/3,(Summer 2011), 1795-1809 .

[581] إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مؤسسة التاريخ العربي، ج02، ص 207.

[582] Kasım B. Seydî El-Hâfız Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs,Hazırlayan Azmi Bilgin*, (Ankara: Türkye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017.

[583] Özgür Kavak, *"Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir B.Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri",* M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 41, (20112/) 59-106.

[584] نشر بتحقيق أحمد عبد الوهاب الشرقاوي، مركز التاريخ العربي للنشر، ط01: 2021.

ونظراتهم، ومن نماذج مصاحبة الفقيه المستقل للسلطة السياسية الشيخ عزيز محمود خدائي(1541-1628م)[585] الذي كانت بينه وبين السلطان مراد الثالث مراسلات النصيحة السياسية، كما انضم إلى حملة تبريز وكان بمثابة القائد المعنوي للجيش، فلم يكن فقيهًا مستقلًا منعزلًا عن المحطات الكبرى للدولة، ثم كانت تكيته ملجأ لرجال الدولة الهاربين من المتمردين من جيش الإنكشارية في فتنة قتلهم للسلطان عثمان الثاني، وكانت تكيته تتمتع بحضانة مشهورة عند الناس والدولة، وهو من قلد السلطان مراد الرابع السيف ضمن مراسيم بيعته دون سائر شيوخ السلطة الرسميين، وكان دائم الرعاية لهذا السلطان الصغير بالعمر (14 سنة) حتى إن السلطان كان يزور تكيته خفية عن الناس، فنحن إذن نحن أمام فقيه مستقل واكب أربعة سلاطين وخدمهم بتأثيره وتوجيهه.[586]

وحالة الوئام بين الفقهاء المستقلين والسلطة الحاكمة لم تكن حصرًا في العصور الأولى من عمر الدولة بل امتدت لآخرها، فنجد السلطان عبد الحميد الثاني استخدم العلماء والدعاة من مختلف الجنسيات للدعاية لفكرة الجامعة الإسلامية، وأرسلهم للالتقاء بالشعوب وإبلاغهم بتوجهات السلطان الخليفة، فعلى سبيل المثال: شخصية الشيخ عبد الرشيد إبراهيم (1830-1944م) من علماء سيبيريا، الذي وقف حياته على نشر فكرة الجامعة الإسلامية، وكانت نقطة حركته في كل من تركستان ومغولستان والصين، واليابان وبلاده روسيا، ووصل بجولاته لكوريا وسنغافورة، وكانت فكرة الجامعة الإسلامية، وأهمية الالتفاف حول الخليفة هي لب لقاءاته بالناس حتى مات باليابان.[587]

---

[585] **عزيز محمود خدائي**: محمود بن فضل الله بن محمود، وعزيز صفته، ولد في قوجحصار في نواحي أنقرة سنة 948 هـ/ 1541 م أدرك محمود خدائي عهد ثمانية سلاطين آل عثمان من سليمان بن سليم إلى مراد الرابع، واحترمه عامة السلاطين، قال أولياء جلبي "بأن سبعة سلاطين قبلوا يد عزيز "كان له مقام معروف بين فحول العلماء والمشايخ ولذلك كان يستطيع أن ينصح السلاطين ورجال الدولة، وكان يعلم الناس الشريعة الإسلامية في مسجده، ويقدم الحقائق الإسلامية للقلوب المتعطشة في تكيته، ويخدم الطلاب بآثاره العلمية التي لا يقل عددها عن ستة وعشرين كتابا منها (نفائس المجالس) هو التفسير الصوفي للآيات القرآنية وهذا الكتاب ثلاثة مجلدات، و(جامع الفضائل وقامع الرذائل) هذا متعلق بالأخلاق الصوفية وديوان شعر صوفي بالتركية، وقد حج ثلاث مرات في سنوات مختلفة وزار البلقان ومصر.أنظر:

Hasan Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", Tdv İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Tdv Yayınlari 1991), 4:338-340.

(586) انظر سيرته عثمان نوري توباش، العثمانيون رجالهم العظام ومؤسساتهم الشامخة، ترجمة محمد حرب، اسطنبول: مطبعة دار الأرقم، 2015، ص 309 وما بعدها.

(587) انظر ترجمته: محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني، آخر السلاطين العثمانيين الكبار، دمشق: دار القلم، ط02: 1996، 191 وما بعدها.

ثانيًا: الأزهر كنموذج للاستقلالية الدينية المؤسساتية

كان العثمانيون أصحاب تقدير وإدراك لمراكز الحضارة الإسلامية الكبرى، ولهذا أنزلوا المدارس الدينية بالقاهرة وحلب وغيرها من المدن العربية الكبرى منزلة عالية، واتبعوا سياسة حكيمة في ترك مساحة من الاستقلال للمدارس الدينية هناك عمومًا، وللأزهر خصوصًا.

ولم يُعرف عن الولاة العثمانيين في مصر أو كبار القضاة العثمانيين في القاهرة أنهم تدخلوا في الصراع على السلطة بين علماء الأزهر على منصب شيخ الأزهر، رغم أنه من أعظم مناصب العلماء في العالم العربي ومصر، ورغم ما كان لهذه المنصب من خطورة إلا أن الدولة لم تتدخل به كما فعلت برئاسة القضاء بمصر وجميع ولاياتها، ولم يتولّ منصب شيخ الأزهر عثماني واحد، وظل مقصورًا على الأزهريين فقط، وكان اختيار شيخ الأزهر يتم داخله بدون تدخل السلطات، وتلك سياسة عثمانية عليا فحواها عدم التدخل في النظام أو المناهج أو المناصب، ولا مراء أن العثمانيين أسهموا إسهامًا كبيرًا في تمكين الأزهر من القيام بدوره المجيد.[588]

كما أن الأزهر يعتبر منافسًا للمفتي الرسمي العثماني إلا أنه لم يُضَيَق عليه، فشيخ الإسلام مصطفى البولوي أفندي (شيخ الإسلام رقم 39) لما نُفي إلى مصر، وولي قضاء الجيزة لم يكن أحد من أهلها يطرق بابه ملتمسًا للفتوى، كما قال أوليا جلبي، وعلل ذلك بقوله: "إن من كان محتاجًا للفتوى يتوجه إلى الجامع الأزهر ويحصل على فتوى ممتازة".[589]

ولم يخل العلماء المستقلين من أدوار سياسية مباشرة، حتى علماء الولايات والأقطار، ففي أبريل 1721م توجّه العلماء من مصر بقيادة أحد علماء الأزهر وهو أحمد العماوي المالكي إلى السلطان أحمد الثالث حاملًا شكاوى ومظالم أهل مصر من حاكمها وواليها العثماني، وطلب برسالته حاكمًا عادلًا على المنطقة يحكم بما أمره الله، فاستجاب له السلطان.[590]

---

[588] عبد الجواد صابر إسماعيل، مجتمع علماء الأزهر إبان الحكم العثماني، القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتاب والوثائق القومية، 2016، ص 226.

[589] Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,176.

[590] مصطفى عزبان الدمرتاشي، تاريخ وقائع مصر القاهرة المحروسة: كنانة الله في أرضه، تحقيق صلاح أحمد هريدي، القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتاب والوثائق القومية، ط02: 2002، ص 223.

والأزهريون أصحاب تقدير لدى السلطان العثماني وهم سفراء الرعية المؤتمنون، وهذا دور الفقهاء السياسي على مدار التاريخ "حيث كانت الشريعة تتعاون مع السلطة السياسية، فكانت تقوم بذلك كوسيط بين تلك القوى والعامة مع حرص شديد على مصالح الناس، وحين كانت النخبة السياسية تستغل الشريعة لخدمة أغراضها كانت تفعل ذلك وفق قواعد الشريعة لا وفق قواعدها هي" [591]، كما أن الفقهاء "رأوا أنفسهم ونظر إليهم باعتبارهم مدافعين عن المجتمع ، وقد عبروا عن إرادة الطبقات الغير النخبوية ومطامحها، وتوسطوا لها لدى أعلى السلطات" [592] على حد تعبير الباحث وائل الحلاق، فقد قام الشيخ شمس الدين محمد مبعوث الأهالي من بني سويف بمصر بتقديم شكوى للسلطان العثماني على هجمات الأعراب، وتقاعس الحكومة المحلية عن كف أذاهم، وسافر من الإسكندرية إلى إسطنبول سنة 1698م، فاستجاب السلطان وفرض قرارات حربية لردع عصيان قبائل الأعراب، وغيرها من المواقف السياسية من علماء الأزهر التي تظهر مكانتهم وقيمتهم عند السلاطين العثمانيين.[593]

ولقد كانت مواقف العلماء مشكورة من الناس ومن الدولة العثمانية نفسها، فقد بعثت إلى علماء الأزهر بكتاب شكر، وثناء عليهم لجهودهم في محاربة العصاة، وإسناد الحكم للدولة العثمانية في سبتمبر 1786م.

بقراءة للنماذج السابقة في رفض بعض السلوكيات من السلطة الحاكمة، والتأكيد على أن جهة العلماء وفرت ملاذًا للمجتمع في العصور الحديثة في مواجهة الظلم الواقع عليها من بعض دوائر السلطة، "نجد أن العلماء استثمروا بشكل جيد قوتهم الفاعلة في أوساط العامة، والتي منحتهم وزنًا تفاوضيًا مع السلطة؛ مما قادهم لتحقيق نجاح في ممارسة دور الدفاع عن حقوق الناس وضبط حركة المجتمع"[594] ولم يكن هذا خاصًا بالفقيه المستقل فقط بل شمل شيخ الإسلام، فيحكي المؤرخ العثماني هزارفن حسين أفندي (Hezarfen Hüseyin Efendi) عن معاتبة السلطان لشيخ الإسلام بسبب عدم التفاته للظلم الواقع بالأقاليم وعدم ايصاله له بقوله: "هناك بغي وظلم بالأقاليم، لماذا لم تنبهني إليه؟ سوف

---

[591] وائل الحلاق، مرجع سابق، ص119.

[592] المرجع نفسه، ص113.

[593] أنظر المواقف: عبد الجواد صابر إسماعيل، مرجع سابق، ص 101 وما بعدها.

[594] مهند مبيضين، الفكر السياسي الإسلامي والإصلاح ، ص41.

تكون مسؤولًا عن عاقبة هذا الشر ليوم الحساب"[595] وهذا يوحي أن من مهمة شيخ الإسلام أن يكون جسرًا موصلًا لمشكلات الناس للسلطان، ومقربًا بين طبقة العامة والرعية وطبقة السلطة،" فكان الفقهاء وشريعتهم يمثلون الشعب أمام السلطات السياسية العليا بكفاءة أي نظام تمثيلي نعرفه اليوم". [596]

2. شيخ الإسلام وشبكة العلاقات مع السلطة الحاكمة

من خلال هذا المبحث سنسلط الضوء على علاقة شيخ الإسلام رأس الهيئة العلمية الفقهية بالدولة العثمانية والمفتي الأكبر بها مع مختلف رؤوس السلطة وهم: السلطان الأعلى للبلاد- الوزير الأعظم صاحب السلطة التنفيذية وإدارة حكومة البلاد والشؤون الدنيوية فيها- الجيش والعسكر، ثم نختم بسرد وقائع الصدام بين السلطة بمختلف هيئاتها والفقيه وبيان نتائجه الدامية وقصة محنة الفقيه وتورطه في أزمة السلطة.

2. 1. علاقة شيخ الإسلام بالسلطان

السلطان حجر الحكم، وهو مكلف بتطبيق الشريعة وحمايتها وتكون صلاحياته داخل حدود الشريعة، وهي روح السلطة السياسية، هذا على المستوى الداخلي، أمّا على المستوى الخارجي فهو نشر الإسلام بكل ما تستطيعه الدولة من وسائل، وبتعبير عثماني: (تحويل دار الحرب إلى دار الإسلام)، ومع توقف الفتوحات بأواخر القرن 16 الميلادي صار الهدف حماية الأراضي المفتوحة والدفاع عنها، وهو دفاع عن الإسلام.[597]

وعندما يقوم العالم العارف بمبايعة الأمير الغازي؛ فإنه في الواقع لا يبايع صاحب السيف كقوة متأصلة فقط، بل تأخذ البيعة هنا مدلولها الخاص باعتبار إضفاء الشرعية من قبل علماء المجتمع على السلطة، كما يعلق المستشار قوجيه بيك في رسالته الإصلاحية للسلطان مراد مذكرا إياه بحاشية العلماء وخدماتها بقوله:" المفتون، عدا كونهم مصدرا للعلم، لا

---

[595] Hezarfen Hüseyn Efendi, *TELHÎSÜ'L -BEYÂN FÎ KAVÂNÎN-İ ÂL-İ OSMÂN*, (Ankara: Türk Tarih Kurumuyayınları, 1998), 201.

[596] وائل الحلاق، مرجع سابق، ص 143.

[597] Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset Ve Din*, (İstanbul: İşaret Yay, 1986),208.

يخفون الحقيقة أبدا عن السلاطين، ويقدمون لهم النصائح أبدا، ويتهدون لخير الدولة والدين"[598]وهذه العبارة تعبر عن الأدوار والمكانة بين الشيخ والسلطان، وحتى نفهم العلاقة بين السلطة العلمية الدينية والسلطة السياسية السلطانية العليا التي تحمل رمزية دينية وصلاحيات سياسية فإننا نسجل هذه المشاهد والمهام والأدوار المعبرة عن تلك العلاقة وحدود كل طرف.

أولا: شيخ الإسلام ليس واجهة ديكور سياسي بل ركن من أركان الدولة

رغم أن السلطان كان صاحب السلطة العليا وكان يفوض الصدور العظام في استخدام صلاحياته الدنيوية، ويفوض شيوخ الإسلام في استخدام صلاحياته الدينية، وكانت التعينات والعزل تتم من طرفه، لكن صلاحياته لم تكن مطلقة بل تتصادم مع قيود مختلفة منها قواعد التشريع الإسلامي، وهو الأمر الذي تعرض له شيخ الإسلام أبو السعود أفندي لأقوى السلاطين العثمانيين على الإطلاق بقوله: "لا يصح الأمر السلطاني فيما لا يقره الشرع"[599] إضافة لقيود عرف الدولة والأسرة الحاكمة المتوارثة من زمن القبيلة، وأيضا آداب البلاط وضغوط المجتمع مما يحول دون تحقيق العديد من رغبات السلطان وصلاحياته المطلقة.

ولم تكن هيبة مشايخ الإسلام بسبب مقامهم العلمي والروحي فقط، بل كانوا رجال الدولة ممن يشهد لهم بخدماتهم في قيام أركانها، فوصفت كتب التراجم شيخ الإسلام أبو السعود أفندي بأن الدولة "كانت تباهي به الملوك وتفاخر به افتخار الممالك" وقال عنه البوريني: "صار أبو السعود ابتهاجًا في وجه الدولة العثمانية، وابتسامًا في ثغر السلطنة السليمانية"[600] فلا يذكر مجد السلطان سليمان إلا ويذكر معه شيخ الإسلام المفسر أبو السعود أفندي.

أمام هذا التقارب بين السلطان وشيخ الإسلام، ورغم أنه لم يكن للمفتي وفق لوائح الدولة تدخلات مباشرة قانونية في إدارة شؤون الحكم، إلا أن حيز التأثير لا يخفى، موافقة ومعارضة، فقد تدخل الشيخ زمبيلي علي جمالي بالوساطة والشفاعة لدى السلطان سليم الثاني عندما أراد إعدام مئة وخمسين رجلًا من موظفي بيت المال حتى غضب السلطان،

---

[598] خالد زيادة، مرجع سابق، ص20.

(599) Mehmet İpşirli, *İnsan Hakları Ve Sosyal Hayat Açısından Osmanlı Fetvaları*,(Istanbul:Türk Kültürüne Hizmet Vakfi,1993),2:115.

(600) الحسن بن محمد البوريني، تراجم الأعيان من أبناء الزمان، ت صلاح المنجد، دمشق: المجمع العلمي العربي، 1959، ج01، ص 229.

وقال للشيخ: "أنت تتدخل في شؤون السلطنة مما ليس من شأنك"، فأعرب الشيخ أن تدخله لأجل عاقبة السلطان في الآخرة، ولم يخرج من عنده إلا بعد أن عفا عنهم، بل رافع لأجلهم حتى أعادهم لمناصبهم، ولما عرض السلطان مكافأة للشيخ رفضها،(601) وهذا دور رقابي عال من شيخ الإسلام على سلوك السلطان.

فقد كانت العادة والنظام أن لا يتدخل الشيخ في الأمور الدنيوية، إلا أنه بسبب قوة النفوذ والتأثير أُشرِك شيخ الإسلام في مجالس شورية علنية جماعية من أجل أن تكون النصيحة أعم لكل رجال الدولة الحضور، وحتى لا تكون موسمية فقط، فقد أُنشئ في نهاية القرن 16م مجلس شورى، وحسب المصادر فإن الشكل الأول للمجلس كان عندما دعي شيخ الإسلام بستان زاده محمد (شيخ الإسلام رقم 20) سنة 1595م من قبل السلطان محمد الثالث في لجنة شورية، ثم تكرر الأمر خلال السنوات اللاحقة حتى في قضايا الحروب والتباحث العسكري، فقد دُعي سنة 1615م شيخ الإسلام صنع الله أفندي إلى جلسة مشاورات لتباحث الحرب مع إيران، ثم تحولت إلى مؤسسة (مجلس الشورى) وكان يشارك به شيخ الإسلام عند انعقاده.(602)

أما العضوية التنفيذية المباشرة في الحكومات فليست من صلاحيات شيخ الإسلام إلا في الفترة المتأخرة وسيأتي بيان ذلك لاحقًا في البحث.

وبدا واضحا أن شيخ الإسلام تابع للسلطان كما يرى المؤرخ هزارفن أفندي (Hezarfen Efendi) (603) بحكم أنه يعين بمرسوم سلطاني، ومنه كان يمكنه عزله بمرسوم سلطاني أيضًا وقد فعلوا، ولقد أَصَّل الفقهاء لهذا السلوك بل جعلوه من مهام السلطان فيرى الفقيه المصري الحنفي (ابن نجيم) بعد قرون من الدخول العثماني إلى مصر، أن الإمام وهو السلطان ينبغي أن يختار لوظيفة الإفتاء من يصلح لها من أهل الفقه، وأن يمنع غير الأكفاء من التطفل عليها، ووافقه الإمام عبد الغني النابلسي بالشام فقال مخاطبًا السلطة:"بأن المفتين غير المؤهلين لا يسمح لهم بنقل فتاويهم"(604)، وقد جمع حامد

(601) محمد نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق جبور جبرائيل سليمان، بيروت، المطبعة الأمريكانية، 1945، ج01، ص119.

(602) أكرم كيدو، مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، ترجمة هاشم الأيوبي، لبنان: جروس برس، ص109.

(603) هزارفن، حسين أفندي، مرجع سابق، ص 201.

(604) عبد الغني النابلسي الدمشقي الحنفي، رسالة إيضاح الدلالات في سماع الآلات، بيروت: دار الفكر المعاصر.

بن علي العمادي (ت 1758م) مفتي دمشق الرسمي آراء عدد من مشاهير الفقهاء الحنفية وغيرهم ممن أيدوا حق السلطان في إقصاء المفتين غير المؤهلين من مناصبهم.[605] فالقضية إذن ليست مقامات ومكانات بين الفقيه والسلطان، بل مهام شرعية ومسؤوليات واجبة للإمام الحاكم.

ثانيا: الأدوار التربوية لشيخ الإسلام على السلطان

كان شيخ الإسلام يذهب بدعوة من السلطان إلى القصر ليقرأ بحضوره أجزاء من القرآن والحديث ويفسرها لزيادة المعرفة الشرعية للسلطان، فمثلًا كان السلطان محمد الرابع يقيم مجلس تفسير لقراءة تفسير البيضاوي، وكان يعجب بشروح شيخ الإسلام لدرجة أنه قام بخلع عباءته وأهداه إياها.[606]

ثم تطورت هذه العادة لتتحول إلى مجلس رسمي اسمه (Huzur Dersleri) أي: مجالس الحضرة، ويقصد بها مجالس بحضور السلطان.

كما كان كثير من السلاطين نتاج تربية شيخ الإسلام، فقد اهتمت الدولة الإسلامية بتربية ولاة العهد والأمراء وورثة السلطة، وقد كان السلاطين يبقون معلميهم في الصغر خلال ولاية العهد مقربين إليهم حتى بعد توليهم السلطة، ويحظى المعلم بمكانة رفيعة في التشريفات، فمثلًا لُقّب شيخ الإسلام خواجة سعد الدين أفندي (شيخ الإسلام رقم 22) بجامع الرياستين، وهذا لكونه كان معلمًا للسلطان، وشيخًا للإسلام، وكان عالما شاعرًا سياسيًا من بيت علم تولى عدد من أبنائه منصب شيخ الإسلام، فكان معلمًا للسلطان مراد الذي جعل الشيخ عنوانًا لدولته، وصاحب نفوذ كبير لدى الوزراء والمسؤولين لما تولى العرش، ويعلق هنا يلماز أوزتورك عن تلك الحقبة: "كان رجل من الدهاة الذين شرفوا الأدب العثماني"[607] وعندما توفي السلطان مراد الثالث في 16 كانون الثاني 1595م خلفه محمد الثالث وأبقاه مرشدًا ومعلمًا لنفسه، ورافقه في حملاته العسكرية على شمال المجر.

---

[606] المرجع نفسه، ص 100.

[607] يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، ص 432.

وهنا نجد حيز التأثير الشخصي للشيخ المعلم على السلطان والمنعكس على الدولة وسياساتها، ويزداد التأثير عندما يصبح معلم الصغر هو شيخ الإسلام في الكبر، ومعلم ولي العهد هو شيخ الدولة للسلطان، وهي حالات تكررت مع المشايخ خمس مرات، وهم: مربي السلطان محمد الفاتح شيخ الإسلام ملا كوراني أحمد شمس الدين[608] (شيخ الإسلام رقم 04)، وشيخ الإسلام فيض الله أفندي (شيخ رقم 46) معلم السلطانين مصطفى الثاني وأحمد الثالث في القرن السابع عشر الميلادي، وشيخ الإسلام خواجه زاده مسعود أفندي (شيخ الإسلام رقم 22)، والشيخ حسن فهمي أفندي (شيخ الإسلام 111) كان معلمًا للسلطان عبد العزيز وشيخًا للدولة في عهده مرتين منقطعتين بين 1868- 1876م وهؤلاء الخمسة فقط[609] كانوا يسمّون بجامعي الرئاستين، وهو منصب مهم في الدولة لجمعهم بين مهنة تعليم ولد السلطان ومنصب مشيخة الإسلام خلاف الأصل، فقد كانا منصبين منفصلين لتجنب التداخل والتأثير، ويؤسس السلطان محمد الفاتح لهذه القيمة التي رفعتهم لاحقًا حتى على رجالات الدولة السياسيين والتنفيذيين بقوله: "إن شيخ الإسلام هو رئيس العلماء، ومعلم السلطان أيضًا هو قائدهم، ومن المناسب أن ينزلهما الصدر الأعظم منزلة فوق منزلته، رعاية لهما، أما المفتي والمعلم فهما أعلى بكثير من الوزراء"[610]

ثالثا:الخدمات الدينية للعائلة السلطانية: شيخ الإسلام إمام البلاط والقصر

وأيضا كان شيخ الإسلام يؤدي الأدوار الدينية التي تحتاجها العائلة السلطانية، فكان يقوم بدور إمام البلاط المقرب للسلطان وعائلته، خاصة في المناسبات والأعياد، مثل عقد قران الأمراء أو الصلاة على الجنازات حال وفاة أحد الأمراء

---

[608] **ملا الكوراني** : شمس الملة والدين أحمد بن شمس الدين بن إسماعيل الكوراني حياته (819-893هـ/ 1416-1488م) مشيخته (855-893هـ/ 1480-1488م) هو أول شيخ إسلام يدفن في القسطنطينية بعد الفتح، وقد شارك بمعارك فتحها وكان قاضي عسكر يومها، ولي المشيخة في زمن محمد الفاتح والسلطان بايزيد الذي صلى عليه عند وفاته، وترك مصنفات أهمها: غاية الأماني في تفسير السبع المثاني وهو كتاب تفسير للقرآن، الكوثر الجاري على رياض البخاري وهو كتاب شرح لصحيح البخاري، وفوائد الدرر في شرح لوامع الغرر في علم القراءات، وله منظومة في علم العروض من 600 بيت. انظر: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 53.
Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, (Ankara:Ayyıldız Matbaası,1972),10.

[609] انظر تراجمهم في صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص328، 525، 573، ج02، ص227.

[610] محمد الفاتح، قانون نامته، ص 30 نقلا عن أكمال الدين إحسان اوغلو، مرجع سابق، ج01، ص 305.

أو السلاطين، وأيضًا مراسم بيعة السلطان الجديد عندما يعتلي العرش ولي العهد فقد كانت تتم البيعة من شيخ الإسلام وكبار رجال الدولة في مراسم معينة.[611]

هذه الخدمات الدينية للعائلة تحتاج في العادة لشخصية أمينة وصالحة للحفاظ على خصوصية وسر الأسرة الحاكمة، مما يعزز قيمته داخل المحيط السلطاني.

رابعا: علاقات الاحترام المتبادل بين شيخ الإسلام والسلطان

كان يحظى شيوخ الإسلام بإجلال السلاطين، وهذا بسبب موقعهم الروحي في الأمّة، وكان هذا الاحترام من السلطان تجاه مشايخ الإسلام يظهر بصور مختلفة، منها العطاء المالي؛ فتذكر المراجع قصة السلطان سليمان القانوني مع أبي السعود أفندي (شيخ الإسلام رقم 14) الذي كان يلقب (بشيخ شيوخ الإسلام) وكان مؤسس جسم جهاز مشيخة الإسلام الحقيقي، وباني منظومتها كما سبق بيانه. فقد تطورت العلاقات بين بعض السلاطين ومشايخ الإسلام لحد الصداقات الشخصية، وهذا متوقع بحكم ثقافة التقدير لمكانة المفتي وقربه الدائم من السلطان وقصره وعائلته، إضافة للنزعة الصوفية عند بعض السلاطين التي كانت تظهر في سلوكهم الشخصي، والمتصوفة يؤمنون بثقافة التبعية للشيخ وفق قاعدة المريد والمرشد، فقد كان السلطان سليمان في علاقته مع شيخ الإسلام أبي السعود أفندي نموذجًا واضحًا لطبيعة هذه العلاقة، حتى إن السلطان سليمان أوصى بأن تدفن فتاوى شيخ الإسلام في قبره، وحملت في صندوق كبير في مقدمة جنازته،[612] وكتب عنه واصفًا إياه "مساعدي في الظروف الصعبة، رفيق العمر، أخي إلى الأبد ، رفيق دربي لفعل الصواب...".[613]

ومن الأكيد أن هذا التقارب الشخصي ينعكس على الدولة وسلوك السلطان السياسي، فهو سيرجع له في مجال الاستشارات، ومناقشة كثير من قضايا الدولة بشكل غير رسمي، مما يعطي مؤشرًا لعمق نفوذ كلمة الشيخ في الدولة.

---

[611] Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,113.

[612] الصورة من مخطوطة تاريخ سلطنة سليمان باللغة العثمانية موجودة بمكتبة دبلن إرلندا، نشرها صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص 402.

[613] رسالة السلطان عن حملته العسكرية على قلعة سيجتوا في سنة 963هـ/ 1566م، انظر: أكرمكيدو، مرجع سابق، ص 104.

وتشير بعض المراجع إلى تطور العلاقات إلى مستوى التصاهر الأسري، مثل السلطان عثمان الثاني الذي تزوج من عقيلة خاتون ابنة شيخ الإسلام أسعد أفندي الذي كان بالمنصب بين عامي 1615- 1622م.

وكان الطرفان يتبادلان الهدايا كالكتب، والساعات، والمسابح الفاخرة، وسيرة السلطان عبد الحميد تحتوي نماذج كثيرة من هذه الوقائع،[614] وكان يستمر لهم عطاء بعد العزل وانتهاء الخدمة والتقاعد، فمنح السلطان سليمان القانوني شيخ الإسلام عبد القادر جلبي أفندي معاشًا بعد عزله بسبب اختلال العقل قيمته مائة وخمسون درهم كل يوم،[615] بل ومنح بعض المشايخ إقطاعات تبقى لهم حتى بعد تقاعدهم، فشيخ الإسلام بستان زادة أول من مُنح اقطاعًا، واستمر هذا منذ ذلك الحين بدون انقطاع، ويصرف الإقطاع على الشيخ، وسكن به بعض المشايخ بعد نهاية الخدمة إلزامًا، وكانت العادة الابتعاد عن الحياة السياسية تمامًا بعد نهاية الخدمة، والتفرغ للتعبد والأمور الشخصية، مع تسجيل ملاحظة الباحث أكرم كيدو أنه لم يكن كل شيخ ليقبل مثل هذه الهبة.[616]

بشكل عام أمام الصلاحيات الروحية لشيخ الإسلام والتقارب الشخصي من عائلة السلطان كان له تأثير في شؤون الحكم والدولة، وكان له دوره الفاعل على رجال الحكم السياسي، دون إظهار التدخل في القضايا الخارجة عن صلاحياتهم التي تؤدي إلى التصادم مع السلطان وفقدان مراكزهم أو إقالتهم، فكان لزامًا عليهم التقيّد بمراسيم الدولة، وبروتوكولاتها، وقوانينها الحاكمة، والحفاظ على مسافة الوئام مع السلطان.

خامسا: بروتوكولات التشريف لسلطة شيخ الإسلام الدينية

ظهر احترام مركزية وقيمة شيخ الإسلام حتى في بعض الصور البروتوكولية، فمثلًا كان يقف السلطان بايزيد الثاني عندما يستقبل شيخ الإسلام ويفسح له مكانًا بجنبه.[617] وكان السلطان محمد الرابع والسلطان مراد الثالث يقومان شخصيًا

---

(614) Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,138.

(615) طاشكبري زاده، مرجع سابق، ص 264.

(616) أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 63.

(617) المرجع نفسه، ص 104.

بزيارة شيوخ الإسلام في منازلهم، كما كان السلاطين يهدون الشيوخ أكاليل الزهور في رمضان، أو أحصنة في فترات الحروب التي تمر بها الدولة.[618]

أيضا كانت بعض بروتوكولات الدولة المقصد منها بيان الترابط والتلاحم بين السلطان وشيخ الإسلام وإظهاره أمام الناس، فقد كان شيخ الإسلام يشترك في استقبال وتوديع السلطان أو أم السلطان –ولها منصب سياسي فقد كانت بمثابة نائب للسلطان– أو الصدر الأعظم إذا غادر واحد من هؤلاء إسطنبول أو عاد إليها من السفر.

وكان يشارك بالمراسم الكبرى للدولة فلم يكن مغيبًا عن مظاهر الحكم، فكان له مهمة في احتفالات خروج الراية المقدسة وهي راية –النبي صلى الله عليه وسلم– التي تسلم للوزير الأعظم عند ذهابه للحرب بدل الخليفة ولها رمزية عالية، وهذه الاحتفالات كانت تجري عادة قبل شهر من خروج الجيش لحملة عسكرية، وكان يمتطي جوادًا مزينًا مع ملابس خاصة فخمة، ولعل هذا إشارة إلى البعد الديني الجهادي لحروب الدولة العثمانية كما كان يشترك بحفلات استقبال أو توديع أو تدشين الأساطيل البحرية وفق مراسم منها تناول العشاء على ظهر السفينة مع قائد البحرية،[619] وأيضا هنا ينبغي الإشارة إلى رؤية الجهاد البحري للأسطول العثماني القوي التي كانت تتبناها عقائد الجيش العسكرية في توسعة الفتوحات، ومحاربة أساطيل الكفار، ونصرة المستضعفين حتى إن كتب التاريخ كانت تصفهم بالقراصنة بسبب أعمال الإغارة وفرض إتاوات العبور البحري على سفن الآخرين الأوروبية في حوض المتوسط، ومن أشهر قادة هذا الأسطول خير الدين بربروس وأخوه بابا عروج، والرئيس بيري وغيرهم، و بسبب خدماتهم الدفاعية انضمت الجزائر للدولة العثمانية في زمن السلطان يافوز سليم.

وكان شيخ الإسلام يخدم البروتوكولات السلطانية فيطلق الألقاب التشريفية على السلطان بصيغة الفتوى، مثلما سمى شيخ الإسلام مصطفى حمزة خيري أفندي (شيخ الإسلام رقم 125) السلطان محمد رشاد بلقب "الغازي" بعد دخول

---

[618] المرجع نفسه، ص 105.

[619] مراسم تقام في بداية الربيع من كل سنة، وقد أصبحت سنة دائمة من زمن بايزيد الثاني، ويشارك شيخ الاسلام بها من صلاة الصبح، وكان يعتلي السفينة الأميرية قبل الصدر الأعظم والسلطان انظر:

Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,120.

الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، وصار يخطب باسمه وصفته في كل منابر ومساجد الدولة.[620] وأيضًا يتصدر الشيخ أبو السعود أفندي في لائحة ألقابه السلطانية لسليمان القانوني بـ"سيد الغزاة المحاربين"، وهو لقب يعبر عن رؤية الغزو الجهادي العثماني، ولقب "حامي الأراضي المقدسة للحرمين الشريفين" مما أضفى على السلطان العثماني الدور المميز كمالكٍ وحامٍ للمدن المقدسة.

سادسا: وللعلاقات المتوترة مكان

انتماء شيخ الإسلام للسلطة الحاكمة وتعيينه وعزله من قبل السلطان لا يعني أن مفتي السلطنة كان ينسج فتاواه لتوافق مآرب السلطان، حيث تورد المراجع التاريخية خلافات بين أكابر مفتي السلطنة والخلفاء السلاطين، وكانت الغلبة أحيانا لرأي الفقيه.

فمثلا نجد أسعد أفندي أنكر مطلب السلطان عثمان الثاني في قتل أصغر أبنائه قبل خروجه للحرب ضد بولوندا، هذا الرفض هو الذي أسهم في النهاية إلى إبطال عادة قتل الأبناء والإخوة في العائلة الحاكمة.[621] كما رفض مصطفى أفندي البولوي (شيخ الإسلام رقم 39) سنة 1659م أن يفتي بإعدام القائد غازي دلي باشا سردار كريت، فنفي إلى القاهرة، ومنح قضاء مدينة الجيزة.

فلا نستطيع مسح بعض الخلافات بين السلطان وشيوخ الإسلام، مثل اعتراض العلماء أيضا على بعض سلوكيات الدولة وما يقابله من استقالات من المنصب؛ كما حصل مع الشيخ السيد عبد الله أفندي بشمقجي زاده (شيخ الإسلام رقم 60) الذي دامت مشيخته بين 1731-1732م، وانتهت بالاستقالة لاعتراضه على اتفاقية السلام مع إيران.[622] أو تنتهي بعزلهم من المنصب، وهي حوادث تدل على عدم إضفاء حالة القداسة والعصمة على شيخ

[620] جاء في نص الفتوى: (بما أن مولانا السلطان محمد رشاد خان الخامس خليفة رسول رب العباد خلد الله خلافته ليوم التناد، قد جهز هذه المرة وبمناسبة قيام الحرب المقرونة بالنصر المشحونة بالسمرة بخلوص البأس، قد جهز العساكر الإسلامية نصرهم الله لمحاربة القوم أعداء الدين والملة للجهاد في سبيل الله تعالى عز شأنه، وحاربوا بنوايا خالصة، فهل نعتبر اسمه العالي بعنوان غازٍ خصوصًا في الخطب على المنابر؟ وهل هذا مشروع ومستحسن حسب النص المثبت للحديث الشريف (من جهز غازيًا فقد غزا؟) وهل تحقق شرعًا أنه مولانا الخليفة المشار إليه أصبح غازيًا ؟ الجواب: نعم يجوز والله تعالى أعلم) انظر ترجمتها د خليل ساحلي أوغلو، منشورة في: صدقي الشقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 408.

[621] جاي بوراك، النشأة الثانية للفقه الإسلامي- المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة، ترجمة أحمد ابراهيم وأسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط01: 2018، ص92.

[622] شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص653.

الإسلام، بل هي أمور روتينية عادية في ثقافة الدولة التي تقدم مصالحها على أي اعتبار، بل كان بعضهم يُعزل لتهاونه في أداء مهامه، مثل الشيخ أحمد رشيد أفندي صديق زاده (شيخ الإسلام رقم 104) الذي عزل بسبب اهتمامه بأموره الخاصة بدل الاهتمام والتفرغ لمصالح الدولة وأمور المشيخة.[623] ووصل الحال لحالة وحيدة شكلت سابقة خطيرة، ووصمة في تاريخ الدولة والعلاقة بين السلطان والفقيه تتمثل في إعدام السلطان مراد الرابع لشيخ الإسلام حسن أفندي أخي زاده (شيخ الإسلام رقم 28) سنة 1634م خنقًا؛ لاعتراضه على قتل العلماء والقضاة، فوشى أهل الفتن ووالدة السلطان على أن الشيخ يريد الثورة وعزل السلطان، فقتله السلطان ضمن الحملة التي قام بها في قمع المحيط السياسي بعد تمردات واضطرابات عاشتها الدولة سماها المؤرخون بـ: (الهائلة العثمانية)[624] التي بدأت قبل عشر سنوات من هذا التاريخ وقُتل فيها الصدر الأعظم والسلطان عثمان الثاني.

ولأول مرة في التاريخ العثماني يعدم شيخ الإسلام، ويقول يلماز أوزتونا: "بأن النظام العثماني لا يقر إعدام أي فرد من العلماء، حتى لو كان في أدنى المراتب، ويمكن فقط عزله ونفيه"[625] وهي عادة العثمانيين في الحفاظ على قيمة وهيبة العلماء، وكان السلطان هنا يريد إرسال إشارة لمعارضيه أنه ليس هناك أي امتياز لأي صنف من الأصناف أمام سلطة الدولة، ولُقب "بشيخ الإسلام الشهيد".[626]

---

[623] Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Devha-Imeşâyih-Ikibâr (Devhatü'l-Meşâyih)*, (Istanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi), 1206.

[624] **الهائلة العثمانية**: هي ثورة عسكرية من ثلاثة أيام 18-19-20 أيار 1622م جاءت عقب اعتزام السلطان عثمان الثاني القيام بإصلاحات تمس الجيش وتعيد تشكيله مركزيا بشكل سريع، وصادف تاريخ التوتر مع وقائع اعتزام السلطان الخروج للحج والأصل أنهم لا يحجون بل يركزون في خدمة الدولة، فثارت ثورة ليس لها شبيه، توترت بها أعصاب الطرفين، و قتل بها الصدر الأعظم والسلطان عثمان وولي العرش عمه مصطفى الذي كان يعاني من الاختلالات عقلية، وحكم سنة و03 شهور، وسميت الواقعة (كربلاء التاريخ العثماني)، وقامت بعدها ثورة عسكرية أخرى مضادة عزلت السلطان مصطفى وانتقمت من المتمردين الأوائل، ليجلس على العرش السلطان مراد الرابع وهو ابن 11 سنة .أنظر: يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، ص462.

[625] يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، ص 472

[626] أنظر ترجمته :

Altunsu,*Osmanlı Şeyhülislamları*, 64.

وكان لبعض الشيوخ سلطة روحية عالية على السلاطين، مما يجعل هؤلاء يخافون من مصداقيتهم أمام العامة حال انخرامها بفعل مخالف للشريعة يترتب عليه فتوى من شيخ الإسلام، فالملا فناري رد شهادة السلطان يلدرم بايزيد لأنه ترك صلاة الجماعة، فقام السلطان ببناء مسجد جديد ملاصق للقصر؛ كي لا تفوته صلاة الجماعة ويحافظ على مصداقيته.[627]

كما لم يراعِ بعض المشايخ على قلتهم هذه الامتيازات الممنوحة فأساؤوا استعمالها في لحظة ضعف بشري، وتنقل لنا المراجع تأسف السلطان محمد الثالث من سلوك شيخ الإسلام محمد أفندي بستان زاده (شيخ الإسلام رقم 20) الذي استغل منصبه في توظيف أقاربه في مهام القضاء، فقال السلطان لأحد مقربيه متأسفًا: "لم أجد في العالم من يبقى عند كلمته ويفكر بالحق والعدل، وهذا شيخ الإسلام جعل أخاه غير المتعلم قاضيًا لعسكر أروم أيلي، وطلب لابنه غير المثقف قضاء مدينة سلانيك".[628]

وبعيدًا عن الحديث عن التوترات والخلافات تسجل المراجع بعض المواقف الصلبة من شيوخ الإسلام تجاه سلطان الدولة العلية، مثل موقف الشيخ أحمد الكوراني (شيخ الإسلام رقم 04) الذي كان يعين القضاة دون الرجوع إلى السلطان، كما فرض عليه إعادة محيي الدين بن الخطيب -وهو من كبار المدرسين في المدارس العثمانية العليا- إلى التعليم بعد أن كان قد عزل، كما كان يخاطب السلطان باسمه ولا ينحني له ويصافحه ولا يقبّل يده.[629] ويستوقفنا في السياق نفسه موقف المفتي الورع زنبيلي علي جمالي (شيخ الإسلام رقم 08) الذي أجبر السلطان سليم على التخلي عن توجهه في تحويل جميع كنائس السلطنة إلى مساجد، وتخيير المسيحين بين الإسلام أو القتل.[630]

أما شيخ الإسلام أبو السعود أفندي فعلى الرغم مما اشتهر عنه "أن فيه نوع من المداهنة واكتراث بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة" [631] إلا أن هذه الصفة لم تجعله يقبل سلوك السلطة بشكل مطلق،

---

[627] أحمد آق كوندوز، مرجع سابق، ص97

[628] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 80

[629] طاش كبري زاده، مرجع سابق، ص 52.

[630] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 130.

[631] يقول في ترجمته طاشكبري زاده:"كان رحمه الله طويل القد، خفيف العارضين، غير متكلف في الطعام واللباس، غير أن فيه نوع مداهنة واكتراث بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة، وكان رحمه الله ذا مهابة عظيمة وتؤدة جسيمة، قلما يقع في مجالسته للعظام المبادرة بالخطاب والكلام، وكان واسع التقرير سائغ التحرير يلتقط الدر ويتناثر الجوهر من حكمه..." أنظر : علي بن بالي الأيديني، العقد المنظوم، ج02، 291.

فعارض حمل السلطان سليمان القانوني جميع النصارى على الدخول في الإسلام غصباً، لأن بقاءهم بوافر حريتهم وخصوصيتهم خطر على الدولة ويبقيهم كتلة خطيرة تستغل ضعف الدولة فتتحرك ضدها، فلم يفتِ أبو السعود بذلك ولو للمصلحة المتوقعة .

2.2. علاقة شيخ الإسلام بالسلطة السياسية التنفيذية (الصدر الأعظم)

تبوّأ منصب مشيخة الإسلام مكانة رفيعة من الناحية السياسية، ولكن رغم أن شيخ الاسلام كان يُدعى للاستشارة في شؤون الحكم، إلا أنه لم يكن عضوًا في الديوان الهمايوني الذي يترأسه الصدر الأعظم،[632] وهذا نوع من فصل السلطات وتنظيمها، مع وجود تمثيل لصوت الشرع والقضاء في مجلس الديوان المتمثل في عضوية قاضي عسكر، وهما أقل مرتبة من شيخ الإسلام بل تبع له، ومنه نفهم أن شيخ الإسلام في الصلاحيات يحتل المكانة بعد الصدر الأعظم، ويدير جهازًا متكاملًا يدير به شؤون القضاء والإدارة الدينية بشكل لا يتدخل فيه الصدر الأعظم، مع وجود نقطة ارتباط مباشر تتمثل في قاضي عسكر عبر عضوية الحكومة، ووجود مرجعية عليا تتمثل في السلطان، إذن من حيث الصلاحيات التنفيذية كان شيخ الإسلام هو رئيس العلماء ومفتي الأنام، لكن الصدر الأعظم كان أرقى منه، إلا أن الشيخ كان أرقى من سائر الوزراء ويتقدمهم، أما المكانة الرمزية والتشريفية فيحتل شيخ الإسلام المرتبة الثانية بعد السلطان، وقبل الصدر الأعظم، ويظهر هذا في مختلف المراسيم، ومن ثم فالسلطة الدينية عند الفقيه (شيخ الإسلام) والسلطة السياسية عند الوزير(الصدر الأعظم)، ويجمع السلطان الرمزية الدينية والسياسية.

أما في عصر التنظيمات عندما اتخذت الدولة نظام مجلس الوزراء على الطريقة الأوروبية، فقد أصبح شيخ الإسلام عضوًا رسميًا بين الوكلاء، أي الوزراء.[633]

وكان ينظم العلاقة بين الصدر الأعظم وشيخ الإسلام مجموعة من البروتكولات، فكان تبادل التزاور بينهما قائمًا وفق تقليد سلطاني محدد، فيزور الصدرُ الأعظم شيخَ الإسلام ومفتي الأنام مرتين في السنة للمجاملة، كما تقضي القوانين العثمانية أن يزور شيخُ الإسلام مكتب عمل الصدر الأعظم في الباب العالي قبل الاحتفالات الرسمية أو العيد بيوم

(632) إكمال الدين إحسان أوغلو، مرجع سابق، ج01، ص302

(633) المرجع نفسه، ج01، ص 303

واحد، وفي رمضان وجدت عادة ابتداءً من القرن الثامن عشر تتمثل في زيارة الصدر بأواخر رمضان لمكتب شيخ الإسلام والإفطار عنده، وعلى الشيخ ردّ الزيارة في اليوم التالي.[634]

وحتى بروتوكولات الوقوف في المراسم كانت تنظم حدود العلاقة بشكل دقيق، فحسب هزارفن حسين أفندي (Hezarfen Efendi) في كتابه تلخيص البيان في قوانين آل عثمان الذي دوّن فيه ملاحظاته عن الدولة ونظمها في القرن 16م، يرى أن الصدر الأعظم وشيخ الإسلام يقفان في صف واحد، بل يتقدم شيخ الإسلام في بعض الحالات، لأن شؤون الدولة مبنية على الدين بحيث إن الدين هو الأساس، وليست الدولة إلا جزءًا من هذا البناء، وشيخ الإسلام هو الرئيس لشؤون الدين، والصدر هو الرئيس للدولة في شؤون السياسية، ورئيسهما معًا هو السلطان.[635]

كان الدولة رسمت في تقاليدها هذه الحدود الملزمة والبروتكولات الشرفية، ونظمت العلاقة بإحكام ووضوح؛ لأن مظنة التنازع والخلاف والتزاحم بين السلطتين قائمة، ولكن مع وجود شخصيتين قويتين في الدولة وأمام نفوذ كل واحد منهما عاشت الدولة خلافات مستمرة بين الصدور العظام كسلطة سياسية تنفيذية، وشيوخ الإسلام كسلطة دينية روحية، وهذا طبيعي في ظل دولة قوية كبيرة، وفي ظل وجود سلطة عليا يحتكمون إليها، وهي السلطان والقوانين المنظمة، إلا أنه حصلت حالات من التجاذب الحاد بينهما، كان ضحيتها إقالات واستقالات في الفئتين، فنجد بعض شيوخ الإسلام قد أُقيلوا بعد ساعات من تنصيبهم، وكان الصدر الأعظم يلعب دورًا في ذلك.

فعندما كانت تختلف وجهات النظر بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم، وتغلب وجهة نظر الشيخ لدى السلطان، فإن هذا يؤدي لحساسية بالغة عند بعض الصدور العظام، فمثلًا: مات الصدر الأعظم إبراهيم باشا في إحدى الحملات على النمسا، فرأى الشيخ صنع الله أفندي أن يسافر الصدر الجديد إلى بلغراد ويضع الجيش تحت قيادته وهذا لم يعجب الصدر الجديد الذي اضطر للسفر بناء على قرار السلطان، لكنه عمل على إقالة الشيخ بعدها بأيام قليلة ونجح في مسعاه.

---

[634] انظر البروتوكولات الدقيقة: كيدو، مرجع سابق، ص 70.

[635] Hezarfen Hüseyin, *Telhısu L-Beyan Fi Kavanini Al-İ Osman*, 135.

كما أن تداخل الملفات بينهما خصوصًا المتعلقة في القضايا المصيرية للدولة كان يؤدي إلى تصادم حاد بينهما، فعُزل الشيخ دري زاده في 1768م؛ لأنه عارض بقوة خطة الحرب على روسيا التي جهزها الصدر رجب باشا.[636]

وكانت بعض الخلافات مرجعها فكري، أو على الأقل يعتبرها شيخ الإسلام رؤية شرعية له ضمن مهامه في حماية دين الدولة وهوية شعبها، حيث عزل الشيخ أبو إسحاق إسماعيل أفندي (شيخ الإسلام رقم 57) بسبب خلاف حاد مع الصدر الأعظم (نوشهرلي داماد إبراهيم باشا) حول الانفتاح على الثقافة الأوروبية، وكان هذا الصدر هو من قاد حركة الانفتاح في عهد السلطان أحمد الثالث، وقام بإدخال الفنون وبعض العلوم، وإنشاء الحدائق للترفيه، حتى سمي عهد السلطان بـ(عهد لالا – أو– عصر الخزامى) (Lâle Devri) وهو اسم الزهور، ودامت فترة مشيخته سنة واحدة مليئة بالاشتباك مع السلطة سنة 1716م[637]

بل إن محاولات الإصلاح الفردي التربوي في شخصيات السياسيين كانت تؤدي لتصفيات وصدامات بين الصدور العظام والسلاطين مثل الشيخ زكريا زاده يحيى أفندي الذي اعترض بلغة الوعظ الانفرادي على الصدر الأعظم في ملف الرشاوى والفساد المالي، فما كان منه إلا أن خاف من تطور الأمر ووصوله للسلطة العليا فقام بترتيب دسيسة له واتهام بالتمرد فعُزل من منصبه.

هذه الصدامات كانت يكسوها في بعض الأحيان سلاح الافتراءات كي يزاح الطرف الآخر المعارض له، حيث كان العداء سببًا لأن يقوم الصدر الأعظم علي باشا باتهام الشيخ أبي سعيد زاده فيض الله (شيخ الإسلام رقم 48) بأنه مدمن أفيون، وأن الناس سمعت بالخبر ولم تبقَ له مصداقية، وبسبب التشكيك عزله السلطان ونفاه، ثم عفا عنه.[638]

وفي المقابل كانت محاولات معاكسة من بعض شيوخ الإسلام في عزل وإقالة الصدور العظام، "فإقالة وتعيين الصدر الأعظم بناء على إرادة شيخ الإسلام قضية شائعة في التاريخ العثماني"[639] كما فعل الشيخ سعد الدين أفندي في عهد السلطان مراد الذي عزل الصدر الأعظم بعد ضغوطه على السيدة الوالدة التي أصدرت قرار الإعفاء، وكذا عُزل

---

[636] Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*,87.

[637] أنظر تفاصيل المرحلة: يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، ص 602

[638] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 102.

[639] Murat Akgündüz, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*,147.

الوزير (دامادا خليل باشا) في عهد السلطان مراد بناء على توصية شيخ الإسلام يحيى أفندي، وكان هذا الوزير هو من عزل شيخ الاسلام الذي كان قبل يحيى أفندي.

وعندنا هنا حالة شيخ الإسلام مصطفى صبري (شيخ الإسلام رقم 128) الذي أُقيل من منصبه في 24 أيلول 1920م بفعل محاولته الفاشلة وتحالفاته مع السياسيين للانقلاب على الصدر الأعظم (داماد فريد باشا) وعزله بعد التوترات التي عاشتها الدولة في آخر حياتها والحروب الخارجية، بل تولى هذا الشيخ منصب الصدر الأعظم بالنيابة في فترة سفر الصدر الأعظم (داماد فريد باشا) إلى فرنسا لحضور مفاوضات مؤتمر الصلح فارساي[640] في نهاية الحرب العالمية الأولى، واستمر بهذا المنصب لغاية حل الحكومة وانتهاء ولايته الأولى كشيخ إسلام،[641] وهنا نشهد ممارسة سياسية مباشرة من الفقيه في إدارة شؤون الدولة بشغور المنصب، وهذا كان تحولًا في الرؤية الوظيفية للفقيه ونظرته للسلطة.

وكثيرًا ما يستشار شيخ الإسلام في الحالات المتعلقة بالوزراء، كما حصل مع شيخ الإسلام يحيى أفندي الذي نصح والدة السلطان بعزل الصدر الأعظم داوود باشا بعد قتل السلطان عثمان الثاني سنة 1622م، ورغب الجيش الإنكشاري في تصفية الصدر كذلك، فكانت رؤية الشيخ قد جنبت الدولة آنذاك المزيد من التوتر والفوضى، وانقذت الرجل من الإعدام على يد العساكر.

لا يمكن وصف الحالة بين السلطة الحكومية والسلطة الدينية بالصدام الدائم، لكنه التوتر الذي تحكمه طبيعة الدولة والقوانين الناظمة، وهذا شيء طبيعي ومتوقع، ولكن من غير المقبول التصادم الذي يؤدي إلى التصفيات السياسية، وما يترتب عليها من آثار على استقرار الدولة.

في آخر مراحل الدولة هدأت حالة التنافر والنزاع بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم بحكم وحدة المصير بينهما، فبمجرد سقوط الحكومة وذهاب الصدر الأعظم يذهب تلقائيًا معه شيخ الإسلام، فخفّت محاولات إسقاط وعزل كل طرف للآخر لأنه يعني إسقاطا مباشرا لمنصبه.

---

[640] **مؤتمر فارساي**: أقيم بنواحي باريس في فرنسا، عقد في كانون الثاني 1919م بين الأطراف وحلفائها وعددهم 32 المنتصرة لتسوية المشاكل التي خلفتها الحرب العالمية، وخرج منه ميثاق تأسيس منظمة عصبة الأمم. انظر: الموسوعة السياسة، ج04، ص 49.

[641] صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص441.

2.2. علاقة شيخ الإسلام بالسلطة العسكرية (الإنكشارية)

ترجع جذور الدولة العثمانية إلى القبائل التركية الجهادية التي كانت تحترف الغزو في التخوم البيزنطية، ومن الطبيعي أن يكبر الجيش المؤسس والحامي للدولة وصانع أمجادها وفتوحاتها الشاسعة، فكان الجيش ذا قيمة مهمة ومؤسسة فاعلة في حال الدولة قوة وضعفًا، ومن المناسب والمهم فحص علاقة المؤسسة الدينية بالمؤسسة العسكرية الإنكشارية، وبيان علاقة الفقيه بسلطة الجيش.

أولا: مشيخة الإسلام في خدمة احتياجات الجيش

من الأجهزة الدينية المتصلة بالجيش بشكل مباشر ما عرف بقاضي العسكر، وكان المقصد من تشكيله تلبية احتياجات الجيش والجنود الدورية في التقاضي، والتعليم في الحرب والسلم، وحل خلافاتهم والنظر في دعاويهم، إضافة لإصدار الفتاوي الإدارية والعسكرية، وحسب النظام العثماني يوجد اثنان بمنصب قاضي عسكر وهما: قاضي عسكر أناضول، وقاضي عسكر روميلي، وأسس ثالث لهما في مرحلة أخرى عرف باسم قضاء عسكر بلاد العرب والعجم ثم ألغي.[642]

وتعود جذور فكرة هذا المنصب إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب عندما عين أبا الدرداء –رضي الله عنه– في سوريا قاضيًا للجند، واستمر الحال بهذا الجهاز لغاية إلغاء الدولة العثمانية، وكان لقاضي عسكر جهاز إداري متشعب على نطاق البلاد كما كان له عضوية الديوان الهمايوني، فكان لهم دور رقابي إفتائي داخل الحكومة بشكل مباشر، وهذا تفرد به دون شيخ الإسلام الذي لم تكن له هذه العضوية كما سبق البيان، فأدوار ومهام قاضي عسكر تنفيذية، وليست تشريفية تمثيلية كأدوار المشيخة، علمًا أنه ابتداء من أواخر القرن 16م صار شيخ الإسلام هو من يعين قاضي عسكر من رجال الهيئة العلمية.[643]

من خلال هذا المنصب نجد أن سلطة القضاء التي كان يتولاها رجال العلم من خلال منصب قاضي عسكر بصفته الوزارية أعلى من كل سلطان الجيوش وضباطهم وقادتهم، وأن الجميع يخضع للشريعة وقانون الدولة العلية.

---

(642) نجم الدين بيرقدار، العثمانيون حضارة وقانون، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ط01: 2014، ص 302.

(643) Mehmet İpşirli,"Kazasker", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınlari, 2002), 25:140-143.

ثانيا: إسناد الروح المعنوية للجيش بالفتوى والحضور الرمزي

كان شيوخ الإسلام يتدارسون مسألة إعلان الحرب على الآخر مع أركان الدولة، وكان لرأي المفتي أهمية بالغة في نفوس المقاتلين والعساكر، فكلمته تعطي المشروعية للحرب وتجعلها جهادًا، فكان يوجد صعوبة بالغة لدى الجندي أن يقاتل دولة مسلمة ولو لصالح الدولة العثمانية العلية، فالآخر يحمل نفس عقيدته، فيتخوف من إراقة دم المسلم والعقاب عليه، فينتظر فتوى شيخ الإسلام التي تزيد من حماسته وتجعله في مصاف الشهداء حال مقتله، لهذا كان شيخ الإسلام يمد العساكر بالمشروعية والحماسة القتالية معًا، مما يجعل الجيش لا يستغني عنه، وعن رؤيته للأمور العسكرية.

فقد كتب شيخ الإسلام ومفتي الدولة زنبلي علي أفندي (شيخ الإسلام رقم 08) فتواه لدعم السلطان سليم الأول ضد الصفويين الشيعة،[644] وكذلك شيخ الإسلام ابن كمال باشا (شيخ الإسلام رقم 09) أفتى للسلطان سليمان القانوني بقتال الصفويين الذين وصفهم بأنهم يملكون "الشكل الخارجي للمسلمين، والطبيعة الداخلية للمشركين" وأن الحرب ضدهم ستكون "غزوة عظيمة"، وهذا الأمر ليس خاصًا بالحروب الإسلامية الداخلية فقط، بل بكل صور إعلان الحرب فقد أصدر أبو السعود فتواه بالحرب على البندقية وقبرص سنة 1571م، وفي سنة 1716م ساند شيخ الإسلام بفتواه فكرة الحرب ضد النمسا.

واستمرت هذه المسيرة حتى السنوات المتأخرة من عمر الدولة، فقد أفتى شيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي (شيخ الإسلام رقم 125) فتوى الجهاد الأعظم لما أعلنت الحرب العالمية الأولى في وسط احتفال كبير بمسجد الفاتح، ووقع عليه السلطان محمد رشاد بصفته خليفة للمسلمين، كما وقع عليه 28 من شيوخ الإسلام السابقين والعلماء وقضاة

(644) يقول فيها :"إن طائفة القزلباش التي يرأسها إسماعيل بن أردبيل استخفت بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم زسنته والدين الإسلامي وعلوم القرآن المبين، وأحرقت كتب الشريعة، ولأن هذه الطائفة كافرة وملحدة ومن اهل الفساد، إذن ينبغي قتالها والقضاء عليها" وكان هذا القرار ردا على ما فعله الشاه اسماعيل الصفوي في أتباع السلطة العثمانية من السنة من مجازر، ويسود الحديث أن الصراع الصفوي العثماني الطويل هو صراع سني شيعي، والحقيقة أن الصراع كان في حقيقته بعيدا عن منطق الطائفية، بل كان به مجموعة كبيرة من العوامل الفاعلية تحتل الإستراتيجية والجغرافية السياسية وللمصالح الاقتصادية حيزا لا يستهان به وإن لم يعلن عنه، وغالبا ما تطمر هذه الأسباب تحت الخطاب الديني من الطرفين، وكان وقودا للمعارك ومسرح تعبئة لها، ولعب شيخ الإسلام دورا مهما في التعبئة المعنوية عبر فتاويه في مواجهة سيل الخطاب الشيعي الحربي، ويتحدث الكاتب علي شريعتي عن سلوك الشاه عباس كنموذج لما ذكرنا بأنه (شرك وعبادة الأحبار وسلب الإرادة) وسياسته كانت توظيف للتشيع مثل السير حافي القدمين في مواكب عاشوراء، وكنسه الحضرة بنفسه، وحرصه على مظاهر التشيع طقسا وشكلا بهدف تعبئة حروبه الاستراتيجية. انظر: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت: دار الكلمة للنشر، ط03: 1987، ص180.

العسكر، وسمي الشيخ: (مفتي الجهاد الأكبر)، لتدخل بذلك الدولة العثمانية الحرب في 14 تشرين الثاني 1914م إلى جانب دول المحور، وكان مبرر الفتوى التصدي للدول التي احتلت بلاد المسلمين، وأراضي الدولة العثمانية وجردوها من استقلالها من الهند إلى بلاد المغرب، كما ورد بها إعلان الحرب على ملك مصر الذي أعلن استقلاله عن الدولة العثمانية، وتسمى بسلطان مصر وقد وصفه بأنه "عدو لله ولرسوله ولجماعة المسلمين"، وأجازت قتاله وأنه مستحق لأشد العقوبات حتى القتل.(645)

الدور المعنوي الثاني كان يتمثل في اشتراك الشيخ بنفسه في بعض الغزوات والمعارك، وحسب القانون العثماني لم يكن يُطالب شيخ الإسلام بالمشاركة في الحروب، بل يلزم قاضي العسكر فقط، ويبقى الشيخ في العاصمة، كما يشارك وزير المالية وبعض الوزراء السلطان، لكن رغم هذا كان يشترك بعض شيوخ الإسلام الجهاديين في الحملات العسكرية مثل الشيخ زكريا زادة يحيى أفندي (شيخ الإسلام رقم 21) سنة 1643م في حملة السلطان مراد الرابع إلى بولونيا ثم الحملات نحو راوان، وكان يقيم الاستشارات العسكرية أيضًا.(646)

كما أن بعض المشايخ كان يركز على الدور المعنوي النفسي للجنود في الجبهات مما يجعل العساكر تحيط الشيخ بجملة من التقديرات والتبجيلات، مثل الشيخ سيد فيض الله أفندي (شيخ الإسلام رقم 46) الذي شارك في حملات السلطان مصطفى على النمسا عام 1695م الذي كان يندفع وسط الجنود ويشجعهم على الحرب، وأثناء المعارك يلازم السلطان الشاب ليهدئه ويثبته ويسانده معنويًا.

ثالثا: تصوف الجيش: وسيلة للتقارب بين السلطة الدينية والسلطة العسكرية

ترى الباحثة الروسية إيرينا بيتروسيان (Irina Petrosyan) أن العنصر العسكري الإنكشاري كان يحافظ بشكل عام على علاقته بالعلماء، فقد كانوا معنيين بثبات مكانتهم في المجتمع واستقرارها،(647) وفي هذا الصدد كان تمسك الجيش

(645) İsmail Hami Danişmend, *İzahli Osmanli Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Türkiye Yayın Evi, 1945), 4:419.

(646) أكرم كيدو، مرجع سابق، ص120.

(647) إيرينا بيتروسيان، مرجع سابق، ص 225

الإنكشاري بالتحالف والتبني المشترك للطريقة الصوفية البكتاشية[648]، حيث تعتبر هذه الطريقة ظلًا لهم وبعدًا روحيًا داعمًا، وكان دراويشهم يشاركون في عملية تربية وتعليم السلوك للجنود منذ صغرهم وحتى يكبروا، كما كانوا يشاركونهم المعارك والدعم المعنوي الروحي لهم في الجبهات، ولم يخلُ مسكن من مساكن الجيش من تكية بكتاشية.

إن ارتباط الجيش الإنكشاري بالطريقة الصوفية البكتاشية استمر كظاهرة فريدة للتحالف الديني العسكري لقرون عديدة لغاية إلغاء الإنكشارية وتصفية الطريقة وتكاياها، وقد أنشأت الطريقة أفرادها على حب الشهادة واسترخاص الحياة، وألزمتهم بالإحجام عن الزواج من أجل التفرغ للمهام الجهادية والفتوحات[649]، ثم سمح لهم هذا في النصف الثاني من القرن 16م، كما التحق كبار مشايخ البكتاشية بألوية الإنكشارية وتقدّموا بابتهالاتهم الصوفية العروض العسكرية، وكان مشايخ البكتاشية يسكنون بالقرب من معسكرات الإنكشارية؛ ليرشدوا الجنود هناك روحيًا.[650]

أمام هذه الخدمات الصوفية للجيش، حظيت هذه الطريقة بالمكانة المتقدمة لدى أبناء هذه الوحدة العسكرية، واستمرت علاقة هذه الطريقة بالسياسة لقرون ابتداء من النصف الثاني القرن 14 الميلادي، وتشارك الدراويش وزملاؤهم العساكر حركات التمرد والعصيان، ورغم هذا لم تحظر السلطة السياسية الحاكمة هذه الطريقة أو تجتثها، بل كانت تكتفي على مدار قرون بمعاقبة الأفراد المتورطين وتسليط حكم الإعدام عليهم.[651]

---

[648] **البكتاشية: (Bektaşîlik)**: طريقة دينية صوفية أسسها رجل يدعى حاج بكتاش ولي فنسبت إليه، وانتشرت في أوساط الجيش الإنكشاري من القرن 16 م إلى أن أمر السلطان محمود الثاني بإلغاء الإنكشاريّة سنة 1826م، وصدر في سنة 1925م مرسوم الحكومة التركيّة بإلغاء جميع الطرق الصوفيّة ومن ضمنها الطريقة البكتاشيّة، فأصبحت مطرودةً خارج الدولة التركية تعمل في ألبانيا ومصر، وتثير أفكارها ومعتقداتها جدلا في الوسط الشرعي والصوفي إضافة لجدلية أدوارها السياسية المرتبطة بالإنكشارية. أنظر:

Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik",*Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara:Tdv Yayınlari, 2002), 5:373-379.

[649] لكننا لا نجد –فيما بين أيدينا من مصادر– ما يجعل اختيار العزوبة فرضًا على المنتسب إلى الطريقة البكتاشية، ولعلنا نراه مسلكا اختياريا من خلال ما نقرؤه في التاريخ عن علماء عزّاب اختاروا عدم الزّواج للتفرّغ لعلومهم أو لممارستهم الطقوس والشعائر براحة بال وتفرّغ أكثر وقد سمح للإنكشاريين بالزواج قانونيا لاحقا.

[650] آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة رضا قطب، بغداد: منشورات الجمل، 2006، ص 385.

[651]Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", 5:373-379.

وينسب البكتاشيون إلى شيخ الطريقة الأول فكانوا يسمون بأبناء حجي بكتاش ولي،[652]علمًا أنه مؤسس الطريقة، وقد مات قبل قرنين من توسع طريقته وارتباطها بالتشكيلات الإنكشارية، وإن الطريقة تأسست بعدما اعتمدت بالقرن السادس عشر بعد جهود "بالم سلطان البكتاشي" وأصبحت من أكثر الطرق انتشارًا في الإمبراطورية العثمانية بعدها.[653]

ولأن التصوف قطعة لا تتجزأ من حياة العثماني فقد ساعدت الدولة العثمانية صاحبة المشروع السني في نشاط هذه الطريقة وانتشار مراكزها خاصة في البلقان مركز توارد الجنود الإنكشاريين، فكانت البكتاشية تنتشر كطريقة بين الإنكشاريين كتصوف عسكري، وكانت المولوية التي اشتهر بها مولانا جلال الدين الرومي تنتشر بين المدنيين كتصوف شعبي، ولقد كان بعض السلاطين المتضايقين من الإنكشاريين في آخر مراحلهم يشجعون الطرق الصوفية المولوية ويساهمون بنشرها لتضييق انتشار الطريقة البكتاشية، **وهذا مؤشر لتوظيف السلطة السياسية للحركة الدينية الشعبية المستقلة**، ويجدر التذكير أن شيخ الإسلام في الدولة العثمانية هو من يعين ويسمي رئيس وشيخ الطريقة البكتاشية والمولوية، علمًا أنه لم يتولَّ من البكتاشين مقام مشيخة الإسلام سوى فرد واحد هو بيري زاده عثمان صاحب أفندي (شيخ الإسلام رقم 78) الذي كان شيخا للسلطان مصطفى لمدة سنتين 1768/1770م.[654]

---

[652] **الحاج بيكتاش واليّ Haji Bektashveli**: عرف بأنه رجل دين وشاعر متصوف، وفيلسوف إسلامي، ويقال بأنه فارسي من خوراسان في مدينة نيشابور من أصول تركية، عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، ويوجد ضريح وقبر الحجي بكتاش والي في تكية حجي بكتاش، الواقعة في مدينة نفشهير في الأناضول وسط تركيا، ومنذ عام 1964م حتى الآن، فإن هذا المزار والضريح يزوره السياح والسكان كمتحف، وله مجموعة من الكتب التي نسبت له:

ولاية النعم للحجي بكتاش والي Velâyet-nâme-iHacı Bektâş-ı Velî ،كتاب المقالات Makalat ،كتاب الفوائد.Kitâbu'l–Fevâid

شرح البسملة Şerh-iBesmele، مقالات غيبية وكلمات عينية Makâlât-ı GaybiyyeveKelimât-ı Ayniyye. أنظر:

Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatinda İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyenetişleri Başkanlığı,1976).

[653] Ahmet Yaşar Ocak**,** *Osmanli Toplomda Zindiklar Ve Mülhidler*, 7.Basım, (Istanbul:Timaş Yayınları,2016),175.

[654] لما نتأمل الطرق الصوفية التي كان ينتسب لها مشايخ الاسلام نجد: النقشبندية، الخلوتية، الجلوتية، القادرية، المولوية، وبحجم أقل الرفاعية، كما نجد الكثير من شيوخ الإسلام لم ينتسب لأي طريقة. أنظر جدول منسوبي شيوخ الإسلام للطرق:

Serhat Başar, *Osmanli Şeyhülislamları*, 297.

وقد يثار التساؤل كيف سمحت السلطة للدولة العثمانية السنية بانتشار هذه الطريقة البكتاشية التي كانت تحمل هوية مضطربة [655]، وسمحت بتوغلها في أقوى أجهزة الدولة خاصة ؟

الحقيقة أن الأمر لا يرجع للرؤية البراغماتية السياسية فحسب، بل يرجع إلى تحولات في هذه الطريقة على مرِّ السنين كما ترى الباحثة المرجعية الألمانية في تاريخ التصوّف آنا ماري شيمل (Anne Marie Schimmel) حيث تقول :" إن هذه الطريقة أصبحت مصيدة لكل ما ظهر من التيارات غير السنية، رغم أن السلسلة الروحية الخراسانية كانت تستلزم إيديولوجية سنية متشددة، ولم تكن مبادئ الشيعة هي من اخترقت الطريقة، بل أراد البعض أن يوجدوا تأثيرات مسيحية في طقوسهم"[656]، وبكلام مقارب يقول الباحث التركي أحمد يونم رئيس قسم المذاهب الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة (Çanakkale Onsekiz Mart) أن جذور الطريقة البكتاشية الصوفية كانت في بادئ الأمر قد ازدهرت في محيط سني وبمرور الوقت وتأثرها بأفكار الشاعر البكتاشي (بالم سلطان) وسائر أتباع الطريقة الحروفية والملاحدة والزنادقة غيروا من عقائد تلك الطريقة، فأبعدوها عن طريق أهل السنة؛ ومن ثم قادوها سياسيًا إلى الصدام مع الدولة في نهاية الأمر، وعلى الرغم من ذلك يذكر للبكتاشية ذلك الأثر الكبير في أسلمة الأناضول، ودورها السياسي الكبير في ازدهار الدولة العثمانية خاصة بدايات عمرها.[657]

وبقي البكتاشيّون في السلطنة العثمانية لقرون طويلة يصرون على انتمائهم "السنّي"، ويؤكدون أن مذهبهم إنما هو مذهب أهل السنة والجماعة، وأن الطريق يبدأ بالتزام الشرع، ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه فيما يتعلق بتعاليم هذه

---

[655] نواجه مع البكتاشية حالة دينية تاريخية استثنائية وغامضة، ليس لها أي حدود واضحة عقدياً، مما أدى إلى تضارب التأويلات التاريخية حول منابعها وروافدها، فيرى البعض أن البكتاشية جماعة صوفية ذات أصول شيعية، ويرى آخرون أنها جماعة صوفية ذات أصول سنيّة، بينما اعتبرها فريق ثالث جماعةً صوفيةً متأثرةً بالمسيحية. ومن المهم إدراك أن التاريخ المعاصر للبكتاشيين، كجماعة صوفية منتشرة في تركيا وألبانيا والدول العربية، يخضع لحركية المدّ والجذر، وفقاً للتطورات والتراجعات السياسية والحضارية.

تتميز البكتاشية بأنها جماعة ذات حدود مائعة؛ إذ تحتوي على مظاهر التسنّن ومظاهر التشيّع ومظاهر التصوف، وفي الوقت نفسه تتضمن أنماطاً دينية تتناقض مع التسنّن والتشيّع والتصوّف. انظر: الإسلام الموازي في تركيا: البكتاشية وجدل التأسيس، دراسة جماعية صدرت عن مركز المسبار للبحوث والدراسات، جدة، 2016.

[656] آنا ماري شيمل، مرجع سابق، ص386.

[657] أحمد يونم، ظهور البكتاشية والإشراف على الإنكشارية (دراسة ضمن الكتاب الجماعي: الإسلام الموازي في تركيا: البكتاشية وجدل التأسيس، السعودية ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط:01، 2007، ص86.

الطائفة أن هناك مسافة واسعة بين ما ينسب إلى الطائفة، وما يقوله البكتاشيون عن ذاتهم، ولن أحد أسباب غموض هذه الطريقة أنها ارتبطت بالجيش فحكتمها العقلية الأمنية التي تحمل الخصوصية والسرية.

رابعا: شيخ الإسلام القادم على ظهر خيول الجيش

أتى بعض المشايخ للمنصب في حالات استثنائية بدعم من الجيش وضغوطه، مثل حالة انتفاضة الجند في الرابع من آثار 1656م المسماة واقعة شينار (Çınar Vakası)[658]، وأمام غضب العساكر استقال شيخ الإسلام وطلب الإعفاء بعد فشل وساطاته للتهدئة، فعين السلطان شيخًا جديدًا رفضه الجيش بعد ساعات من تعيينه، وطالبوا بتنصيب شيخ الإسلام زاده مسعود.[659]

ونجد بعض شيوخ الاسلام ساندوا ثورات العسكر ومشاريعهم التغييرية، فعندما اجتمع العساكر في الثاني من أيلول 1651م في ساحة السلطان أحمد؛ ليتباحثوا جريمة مقتل السلطانة كوسيم (Kösem Sultan) والمدبر لها، نرى شيخ الإسلام قره شلبي زاده عبد العزيز (شيخ الإسلام رقم 33) لبّى دعوتهم وانضم إليهم ثائرًا.[660]

خامسا: الغضب العسكري على شيخ الإسلام

بسبب علاقة شيخ الإسلام الوطيدة بشؤون الدولة، فقد كان يتحمل جزءًا من مسؤولية الغضب العام عليها، وقد سجل لنا التاريخ بعض الثورات التي استهدفت شيخ الإسلام شخصيًا في منصبه، لتحميله قرارًا سياسيًا أو لمعاقبته على موقف أو لمساندته للسلطة في وقت الثورة عليها.

---

[658] **واقعة شنار**: أو واقعة الواق واق سنة 1656م دخلت الدولة في القرن السابع عشر ازمة أقتصادية كبيرة عجزت الدولة فيها عن سداد مرتبات الجيش لشهور، كما قامت بتنزيل قيمة العملة تخفيف وزنها مما ادى لغضب العساكر خاصة بعد هزيمتهم الكبيرة مع البندقية، مما فجر الوضع بثورة عسكرية طالب بها المتردون قتل 30 إسما يعتبرونهم متسببن في الوضع المتردي، وفشلت كل محاولات الحوار مع السلطان محمد الذي كان صغير العمر، وانتهت الثورة بتعليق جثث المطلوبين في شجرة من نوع الشنار فسميت الواقعة بها. انظر:

Münir Aktepe,"Çinar Vak‘Asi" ,*Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Tdv Yayınlari, 2002), 8:301

[659] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 43.

[660] المرجع نفسه، ص 43.

ويجدر التنبيه على هذه الفئة العسكرية التي بدأت بقيام الإنكشارية في عهد السلطان مراد الثالث بتشكيل عصبة لهم تسعى وراء مطالب سياسية، وتعصي عند عدم تحقيق مطالبهم، وقد كان ذلك من أهم أسباب إضعاف الدولة.[661]

وأرصد هنا ثلاث حالات بارزة للصدام بين الفقيه وسلطة العسكر أوردها بإيجاز:

الواقعة الأولى: تتمثل في الثورة العسكرية على فساد رأس المؤسسة الدينية سنة 1655م عندما انتفض الإنكشاريون ضد السلطة، وقالوا: إن الصدر الأعظم بشير باشا هو (مخرب الدين والدنيا)، وشيخ الإسلام أسعد زاده أبو سعيد (شيخ الإسلام رقم 29) يساعده في ذلك،[662] وطالبوا بإعدامهما، وهجم المنتفضون على السراي ثم على منزل الشيخ ونهبوهما، ومن أجل التهدئة وافق مجلس الدولة على قرار إعدام الصدر الأعظم و شيخ الإسلام، غير أن نقيب الأشراف تدخل ورفض إعدام الشيخ عملًا بقانون عدم إعدام العلماء حفظًا لهيبتهم؛ وكي لا تسن عادة السوء معهم فيتلطخ شرف العلماء، فنفي إلى قاليبلو، وقُتل الصدر الأعظم، وأعطي رأسه للمتمردين، وهدأت الأوضاع.

علمًا أن الشيخ أسعد زاده أبو سعيد تولى منصب المشيخة ثلاث مرات، بإجمالي مدة أربع سنوات، وكان شيخ الإسلام ابن شيخ الإسلام ابن شيخ الإسلام مع اختلاف تواريخ توليهم من دون تتابع، وتعرض للثورة والانتفاضة عليه مرتين كانت آخرها ما ذكرت، وبقي متخفيًا حتى موته.[663]

الواقعة الثانية: تعبّر عن تحمل شيخ الإسلام فشل السلطة مع رفاقه وفريق الحكومة، فغضب الجيش والثوار على كل من في المشهد، بل كان يصل الأمر إلى السلطان ومركزيته ورمزيته أحيانًا، فقد رفع اسم شيخ الإسلام زكرياء زاده يحيى

---

[661] يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ص 428

[662] الغريب أن بعض كتب التراجم تذكر في وصفه عند ولايته القضاء بالشام: "بأنه أجل من ولي الشام من القضاة واعفهم، وأعظمهم قدرا وقد سار سيرة في أحكامه أتعبت من جاء بعده" ولهذا لا نستطيع الجزم بدعوى تورطه بالفساد، أم أنها مكائد الحكم والساسة، أو أن الشيخ تغير حاله بعد تولى المناصب العليا. انظر: المحبي الحنفي محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة الوهبية، 1284هـ، ج01، ص153.

[663] انظر ترجمته:

Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamlar*, 67.

(شيخ الإسلام رقم 27) مع سبعة عشر اسمًا من الوزراء المغضوب عليهم، والمطالب بتسليمهم من السلطان للمتمردين سنة 1632م، ولكن الشيخ نجا بتهريب من السلطان، وعاد للمشهد السياسي لاحقًا بعد هدوء الأحوال.

الواقعة الثالثة: وهي أهم انتفاضة على شيخ الإسلام وتسمى (واقعة أدرنة)، ونظرًا للدور المركزي لشيخ الإسلام بها سميت واقعة (فيض الله أفندي)، حيث بالغ الشيخ في استعمال صلاحياته بحكم القرب من السلطان، وتدخل بالممارسة السياسية وعزل ونصب الوزراء، وكان له رأي في كل شأن من شؤون الدولة، كما استعمل نفوذه لتوظيف عائلي في مناصب الفتيا والقضاء، وفي حزيران 1703م ثار عليه العسكر الإنكشاريون والعلماء وكان مع السلطان في مدينة أدرنة، وقرروا عزل السلطان مراد وعقاب شيخ الإسلام. وبعد تبديل السلطة أُعدم شيخ الإسلام بطريقة فظيعة تدل على حالة الغضب العامة ودرجة حقد النافذين والثائرين عليه، وهو ثالث ثلاثة من شيوخ الإسلام المقتولين في مسار عمر المؤسسة، وسيأتي تحليل الواقعة بتفاصيلها في البحث.

وعند قراءة علاقة الفقيه بالجيش العثماني لا يمكن تجاوز ثورة الفقيه على العسكر، ودوره في إلغاء الإنكشارية المتغولة فيما سمي أحداث الواقعة الخيرية (Vaka-i Hayriye) أو مذبحة الإنكشارية (14 -15 يونيو عام1826 م)[664] التي تشير إلى تزاحم السلطات وارتفاع منسوب سلطة شيخ الإسلام، وهذه الواقعة حملت في تفاصيلها دورًا بالغًا للفقيه في القضاء على الجسم العسكري الإنكشاري الذي سبب أزمات حادة للدولة بعدما كان يشكل القوة الضاربة للفتح الجهادي.

ورغم إلغاء قوات الإنكشارية فإن الجيش لم يُعزل من الحياة السياسية، وبقي شيخ الإسلام يدفع الفاتورة السياسية في أواخر عمر الدول العثمانية.

---

[664] سيأتي البيان لاحقًا بالبحث صفحة 275.

ففي 23 كانون الثاني 1913م اقتحم البكباشي أنور بك (Binbaşı Enver Bey) [665]مع بعض المعارضين الباب العالي[666] وأجبر أنور بك الصدرَ الأعظم كامل باشا على كتابة استقالته، وسقط معه شيخ الإسلام محمد جمال الدين أفندي من المشيخة (شيخ الإسلام رقم 118) واعتقل ونفي خارج الأراضي العثمانية إلى مصر، وكان أكثر شيوخ الإسلام مدة واستقرارًا في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (إجمالي مشيخته 17 سنة و11 شهرًا).

وبالمقابل حوكم عسكريًا شيخ الإسلام موسى كاظم أفندي (شيخ الإسلام رقم 122) في محكمة عسكرية تسمى ديوان الحرب العرفي[667] بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وتوقيع معاهدة وقف إطلاق النار واستسلام العثمانيين بمعاهدة موندروس (Mondros) في تشرين الثاني 1918م، وألقي القبض على عدد كبير من الشخصيات التي كانت تنتمي للاتحاد والترقي وحكومتها، وتم سجنهم ومنهم الوزراء والصدر الأعظم، وكان الشيخ من قيادات حزب الاتحاد والترقي الذي يقول عنه الباحث يلماز أوزتونا أنه "من معممي الاتحاديين واشتهر بكونه ماسونيًا"[668]، وحوكم بتهمة المسؤولية عن هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية، وحكم عليه بالسجن والنفي لغاية وفاته في أدرنة.

4.2. شيوخ الإسلام الشهداء: الصدام بين الفقيه والسلطة

نقوم بالتحليل لوقائع قتل شيوخ الإسلام الثلاث ضمن فعاليات الصراع بين الفقيه والسلطة، وقد كان سائدًا في عرف الدولة أن الفقهاء لا يطبق عليهم عقوبات القتل والإعدام حفاظًا على رمزيتهم وغالبًا يكتفى بنفيهم خارج الدولة، فالشهيد الأول قتل نتيجة الخلاف مع السلطان، والثاني بسبب خلافه مع الجيش، والثالث في خلاف مع الوزير.

---

[665] **بكباشي:** رتبة عسكرية برتبة مقدم، وقد كان من الإتحاد والترقي وترقى أنور بك إلى منصب القائد العام للجيش العثماني بالوكالة، ولعب دورًا في إسقاط السلطان عبد الحميد الثاني، وغادر إسطنبول هاربًا ومات على يد القوات الروسية سنة 1922م انظر: الموسوعة السياسية، ج01، ص 357.

[666] **اقتحام الباب العالي**: هي الحادثة تمت في 23 كانون الثاني 1913م، حيث هاجم البكباشي المقدم أنور بك مع 200 من العصاة مقر الباب العالي (مقر الرئاسة للحكومة العثمانية) بهدف إسقاط الحكومة، وقتل بالإحداث 10 من الحراس والجنود، وأجبر السلطان محمد رشاد على تعيين محمود شوكت باشا صدرًا أعظم جديدًا بأعضاء من الاتحاديين، واعتقل ونفي المئات من المعارضين. انظر: يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج02، ص 217.

[667] **ديوان الحرب العرفي**: هو مجلس قضائي عسكري تم تشكيله في إسطنبول عقب هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى لمحاكمة رجال الاتحاد والترقي حول مسؤولية الهزيمة، وصدر القرار منه بحل الحزب ومصادرة ممتلكاته واعتقال قياداته ونفيهم.

[668] يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج02، ص 207.

أولا: الصدام بين الفقيه والسلطة الزمانية (السلطان)

كان شيخ الإسلام أخي زاده حسين أفندي يمثل الفقيه المعارض لسلوكيات السلطة من داخلها، المتمسك بالموقف الشرعي، والرافض لتوظيف الدين ورجال العلم، صدع بالنصيحة في وجه السلطان ودفع الثمن تضحية في مقابلها. هو شيخ الإسلام رقم 28 في عهد السلطان مراد الرابع، جاء في زمن الفتن والتمردات، فكان تعيينه عام 1623م وسط إرتدادات أحداث الحركة التي يطلق عليها المؤرخون العثمانيون (الهائلة العثمانية)، ثم ثورة السباهية الثانية[669] التي أخضعها السلطان مراد وجعلته يتخذ إجراءات تطهيرية للجيش لمنع التمردات المختلفة،[670] وقام بإجراءات حادة وقوية لفرض ذاته وردع الناس، و"استعمل سيف الدولة لإلقاء الرعب في قلوب الشقاة والعابثين" على حد تعبير المؤرخ آق كوندوز[671] وشمل بطشه كل من يشك فيه حتى القضاة والعلماء، وفي سبيل تحقيق هذا المقصد سفك دماء بعض الأبرياء ظلمًا فكانت واقعة قتل قاضي مدينة ايزنيك بسبب شكاوى الناس منه وأخذه الرشوة، فكان قتله مخالفًا لعرف الدولة التاريخي في عدم قتل العلماء حفاظًا على رمزيّتهم، بل كان يكتفى بعزلهم ونفيهم، فكان احتجاج شيخ الإسلام في زمن متوتر سياسيًا، قد صوّره بعض أهل الدسيسة أنه تحضير لثورة جديدة منه، بالإضافة لرفضه السابق فتوى قتل السلطان لإخوانه؛ كي يستقر له الحكم بالدولة واعتبره مخالفة للشرع، فقتله السلطان خنقًا ليوصل رسالة رادعة للرأي العام بأن الجميع تحت طائلة البطش في حال تفكيرهم في الثورة،[672] وكان السلطان ينتهج سياسة القوة لضبط الدولة خاصة إذا استذكرنا أن أخ السلطان (عثمان الشاب) الذي كان قبله قد قتل في ثورة الإنكشارية فكان هذا سابقة في تاريخ الدولة السياسي، ومن أكبر مآسي تاريخ الدولة، وعلامة على انحراف أدوار الجيش الذي كان عاملًا من عوامل رقي الدولة سابقًا،[673] كما كان مقتل شيخ الإسلام سابقة في عرف الدولة وتعديًا على رأس السلطة الدينية ورمزيتها، ونموذجًا مؤلماً للصدام والقطيعة بين السلطة العلمية والسلطة السياسية.

---

(669) **السباهية**: جنود الباب العالي من المشاة الإنكشارية أو فرق الخيالة. انظر: محمود عامر، مرجع سابق، ص 374.

(670) حسب تعبير المؤرخ همر فإن السلطان مراد أطال عمر السلطنة العثمانية وعظمتها مدة نصف قرن من الزمن، وقال عنه المؤرخ نعيما: أدار الدولة كرجل قدير انظر: مصطفى نعيما، تاريخ نعيما، روضة الحسين في خلاصة أخبار الخافقين، أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، 2007، ج02، ص201

(671) أحمد آق كوندوز، مرجع سابق، ص 297

(672) İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*,201.

(673) انظر الوقائع: آقكوندوز، مرجع سابق، ص 287.

ثانيا: الصدام بين الفقيه والسلطة التنفيذية (الصدر الأعظم)

خواجه زاده مسعود أفندي (ت1656م)، هو شيخ الإسلام 36 في عهد السلطان محمد الرابع الذي كان طفلًا، وهو ثاني مقتول من شيوخ الإسلام، يطلق عليه جامع الرئاستين، كما اشتهر بلقب (شيخ الإسلام الفتنة)، وهو لقب روّجه الصدر الأعظم محمد باشا عنه لدى عامة الشعب [674] تولى مشيخة الإسلام في مرحلة عصيبة وفتنة آغاوات الإنكشارية، فجاء بعد واقعة شنار الدموية (Çınar Vakası) التي انتهت بتعليق رؤوس 30 من المسؤولين عن الوضع الاقتصادي المتردي في الدولة على شجرة في ميدان السلطان أحمد، شيخ الإسلام عبد الرحمن أفندي (شيخ الإسلام رقم 34) الذي استقال بعد أن قتل المتمردون رسوله الذي أرسله لهم من أجل الحوار معهم، فمزقوه ورفضوا وساطته للحوار بين السلطة والثوار، فعين السلطان شيخ الإسلام ممك زاده مصطفى أفندي (شيخ الإسلام رقم 36) الذي رفضه المتمردون أيضًا، واعتُبر أقل شيوخ الإسلام ولايةً حيث لم تتجاوز ولايته نصف ليلة، ليُعين شيخ زادة مسعود أفندي، وهذا أعطى مؤشرًا كبيرًا أنه كان متورطًا في دعم الثورة والأحداث، وأن الجيش هو من كان خلف وصوله إلى هذا المنصب.

دامت ولايته في المنصب أربعة أشهر، نقلت تراجم الشيوخ بأنه كان متهالكًا على السلطة وأراد أن يخضع نفوذ الدولة لنفوذه،[675] ويعين ويعزل الصدور العظام ورجال الدولة، ويبرر قمع المتمردين والتنكيل بهم[676] حتى احتجّت والدة السلطان بأن تغيير هذا المنصب كل يومين مضر بهيبة الدولة، فجاء مقتله غدرًا بعد عزله من طرف الصدر الأعظم محمد باشا الذي رفض أن يكون تحت عباءته وقراراته، حتى إنه أمر بقتله بالسم بعد انتهاء ولايته وهو في منفاه بمدينة بورصة بالتواطؤ مع أحد القضاة، ورمى جثته في الأحراش حتى قام الفقراء بدفنه والصلاة عليه في سلوك انتقامي يعبر عن شدة التوتر بينهما، وبعد ذلك قتلت الدولة الوزير والقاضي وكل من شارك في الجريمة قصاصًا.[677]

---

[674] علمية سالنامه سي، ص469.

[675] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 56.

[676] İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*, 283.

[677] شقيرات ج01، ص525، الأسود، ص306.

نجد هنا أن شيخ الإسلام قد أوغل في الممارسة السياسية، واستغل توسع نفوذه ودعم الجيش له، فدخل في الأزمات السياسية وتجاوز صلاحياته المتعارف عليها، فكان هذا الميدان للتزاحم بين القوى التي ما كان يجب عليه وروده فنال قدره من الضريبة والتصادم.

ثالثا: الصدام بين الفقيه والسلطة العسكرية

تولى شيخ الإسلام فيض الله أفندي [678](شيخ الإسلام رقم 46) المشيخة فور وصول السلطان محمد للحكم عام 1688م، ثم استدعاه السلطان مصطفى لتولي المنصب مرة أخرى، وله مؤلفات مختلفة وكان كثير التصنيف ومنها: (حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، (وحاشية على تفسير البيضاوي)، (كتاب الأذكار بالعشي والإبكار)، وفي السياسة والحكم له: (كتاب نصائح الملك)، وله رسالة في بيان كون السلطان مصطفى بن محمد مجددًا، وله كتاب مهم اشتهر به هو (مجموع الفتاوى الفيضية)،[679] كما كان صاحب أوقاف مختلفة منها دار الحديث بالشام، ومسجد بمكة ومدرسة بالمدينة، ومكتبة في أدرنه.[680]

تلحظ المراجع النمو السريع لثروته، واستحواذه على المال العام فجاء في سجلات المؤرخ سلاحدار آغا (Silahdar Mehmed AĞA) أن فيض الله أفندي احتفظ لنفسه ببلدة غوريل في جورجيا بقصر كبير، وجعل أراضيًا له، وأرسل من يخدمها؛ فثار عليه الناس؛ وطردوا عماله.[681]

ويتحدث الباحث التركي إسماعيل كاتغي (İsmail Katgı) عن الفساد المالي للشيخ حيث إنه لم يكتف بقبول الهدايا الوفيرة من الناس والرشاوى بل مد يده للخزينة، فاقتطع لنفسه معاشات وعوائد من واردات بعلبك السنوية، ثم إنه كان

---

[678] **فيض الله أفندي**: محمد بن محمد بن حبيب التبريزي الأصل، الأرضرومي المولد والنشأة، (1639م– 1703م) وهو نجل مفتي أرضروم سيد محمد أفندي، عين مدرسا في دار الحديث، بالمدرسة السليمانية، ثم قاضيًا للعسكر، ثم نقيبا للأشراف، ثم شيخًا للإسلام بولايتين لمدة ثماني سنوات، وخمسة شهور، ويومين، ترك مؤلفات كثيرة، ووصف بالعالم الفاضل المفسر وهو شخصية جدلية. انظر:

ترجمة فيض الله لنفسه، (مخطوط) بكتبة جامعة هارفرد من 125 لوح، صدقي شقيرات: 573/1، المرادي، مرجع سابق، ج4، ص06، محمد طاهر بروسه لي، عثمانلي مؤلفلري، ج1، ص393.

[679] جمعها شيخ الإسلام رفيق أفندي شيخ الإسلام رقم 111، والغريب أنها طبعت في المطبعة العامرة بإسطنبول عام 1850م، أي بعد 150 عام من حادثة عزله وقتله.

[680] Ahmed Refik Altınay,*Osmanlı Şeyhülislamlarının Teracimi Ahvali*, (Istanbul İlmiye Salnamesi, İşaret Yay),398.

[681] Silahdar Mehmed Ağa*, Nusretname*, Çev Mehmet Topal, (Ankara: Tüba Yayıleri, 2018), 132.

يقتطع الأراضي بحلب والشام لأولاده، كما كان صاحب طموح للسلطة، وحرص على المال وتدخل في كل شأن من شؤون الدولة وتمليكه وتوسطه لعائلته.(682)

و كان له دور كبير في عدد من التعينات والفصل، وكان السلطان مصطفى لا يخرج عن قرار معلمه فيض الله، بل وصل به الحد أن طلب من وزيره الصدر الاعظم أن لا يخطو أي خطوة دون رأي الشيخ، حتى كانت تعينات الوزراء تتم باستشارته وكلمته، فأخذ من يريده للمناصب العليا، وعزل من شاء، كما أعدم المعارضين،(683) وهذه السياسة جعلت القضاة يتخوفون منه، ومنعهم هذا من التعبير عن آرائهم، إضافة إلى خسارة الدولة لأهل الكفاءة والحكمة الذين أبعدهم الشيخ فمثلًا: نفى الشيخ يحيى أفندي إلى حلب، وميرزا محمد أفندي إلى سينوب، وقاضي عسكر روميلي أبي زادة عبد الله أفندي إلى قبرص، كما أبعد سلفه من شيوخ الإسلام محمد أفندي عن إسطنبول،(684) كما كان الشيخ فيض الله يجهز لتوريث منصب شيخ الإسلام لابنه فتح الله ، واستطاع أن يحصل على لقب شيخ الإسلام بشكل فخري من السلطان لابنه البكر، وهو في الخامسة والعشرين من عمره، بل وأشرف السلطان على تكريمه شخصيًا في حالة فريدة وغريبة إذ لم يحمل هذا اللقب من غير أهل المهنة أحدًا سواه، وقد قتل مع والده في حادثة الثورة بأدرنة.(685)

كان لهذه السلوكيات سبب في تشكيل جبهة معارضة ضد الشيخ فيض الله أفندي، جمعت مسؤولي الدولة والكوادر الذين حرموا من الترقيات ورجال الطبقة الدينية غير الموالية له، كل هؤلاء الذين تعرضوا للظلم بسبب فيض الله تكاتفوا لاحقًا، وأثاروا التمرد من أجل التخلص من اضطهاده.

ثم تحول الغضب إلى سلسلة من العنف، وقع الشيخ فيض الله أفندي بيد رجال بعيدين عن الإنسانية من سفهاء العسكر يوم الثورة على السلطان مصطفى الذي عزل (686)

---

(682) İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*,406.

(683) İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*,402.

(684) Silahdar Ağa, *Nusretname*,.45

(685) التفاصيل: أكرم كيدو، مرجع سابق، ص121 و68، يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، 591

(686) تمرد العلماء والجنود وأهل إسطنبول الذين أثارتهم الشائعات بأن أدرنة ستكون بدلاً من إسطنبول، وكان السلطان نقل إقامته لهناك مع شيخ الإسلام، إضافة لتأثير الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي وقع فيها العثمانيون بعد هزيمة فيينا، وتدخل السيد فيض الله أفندي الذي كان له تأثير كبير على السلطان مصطفى في شؤون الدولة الذي كان مشغولاً بالصيد في أدرنة ومحيطها، وانتقل مركز الدولة إلى أدرنة لفترة طويلة. انظر:

Abdülkadir Özcan, "Edirne Vak‘Asi", *Tdv Islâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tdv Yayınlari 1994),10:445-446.

فتعرض شيخ الإسلام مع أولاده في أدرنة لأنواع من التعذيب الوحشي لثلاثة أيام، وتوسط وتدخل العلماء المشتركون في الثورة لمنع قتله؛ لكن محاولاتهم لم تفلح في ثني العساكر العصاة الذين أصروا على قتل الشيخ، وهو مخالف لكل أعراف الدولة وهتف العساكر "هذا حال من يخون الدين والدولة"(687)وطاف به مواطن يهودي مقلوب على حماره في شوارع إسطنبول، وتجمع حوله 300 من الأرمن يشتمونه ويهينونه وربطوا رأسه لرجليه، " وكان فيض الله بائسًا، وقد خلعت عمامته، وتمزق ثوبه، وتشابك شعره بلحيته" كما تذكر المصادر، وبعد قتله ربط رأس فيض الله أفندي المقطوع بطرف رمح، وطاف به المتمردون في شوارع أدرنة، من ناحية أخرى تم ربط جسده بقدميه وجرّه الرهبان المسيحيون، ثم ألقوا بجسده في نهر تونجا في 02 أيلول 1703م (688) ويقال أن بعض محبيه أخرجوه وصلّوا عليه ودفنوه، وقتل معه ابنه فتح الله الذي كان يجهزه ليورثه منصب المشيخة، ونفيت بقية عائلته، ونهبت ممتلكاته الكثيرة من المتمردين وصادرت الدولة ما تبقّى منها.(689) وتولى لاحقًا اثنان من أولاده منصة مشيخة الإسلام، هما: مصطفى (ت1158م)، ومرتضى (ت 1171م) وبقيت أسرته من الأسر العلمية في الدولة العثمانية.

إن إشراك غير المسلمين في قتله وجعل القساوسة يصلون عليه مكرهين –كما تذكر مراجعهم– هدفه تجنب المتمردين من غضب الناس؛ بأن صوروه في الرأي العام على أساس أنه كافر وملحد.

شبه المؤرخون العثمانيون فظاعة الواقعة بأنها "يوم كربلاء لمن لم يعشها مع الحسين"، كما تطلق صفة الشهيد عليه إلحاقا بشيوخ الإسلام الذين سبقوه، لتسميهم المراجع الشهداء الثلاثة فسمي "جامع الرياستين" و" فيضي الشهيد"(690)، والبعض سماه بالشهيد الأعظم.(691)

يعتبر المؤرخ التركي أحمدرفيق ألطناي (Ahmed Refik Altınay) في كتابه "نفوذ الشيوخ في الدولة العثمانية" أن طبقة العلماء تدهورت وفسدت في القرن السابع عشر، وحاولت هذه الطبقة حكم العامة باستغلال مناصبها ونفوذها وسلوك

---

(687) Mum'nzade, *Ravzatul küdera*,80.

(688) Silahdarağa, *Nusretname*, 194.

(689) İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*,408.

(690) جامع الرياستين لأنه كان معلما للسلطان مصطفى في صغره ثم مدرسا للسلطان أحمد الثالث وشيخا للإسلام، انظر: مستقيم زادة أفندي، دوحة المشايخ، تركيا: مطبوعة تشاري، 1978، ص74.

(691) Mum'nzade, *Ravzatul küdera*, 63.

الرشوة، وإن انتشار هذا الفساد هو سبب ردة الفعل العنيفة من حادثة فيض الله أفندي الذي كان متورطًا جدًا في السياسة، وإنه اكتسب عداوة زملائه رجال الدين فضلًا عن رجال الدولة، وإن هذه النماذج انتهكت حرمة مرتبة شيخ الإسلام ومقامها بمختلف سلوكياتها.[692]

لم تكن نتائج الواقعة بسيطة وعابرة؛ بل تركت حادثة أدرنة الدامية ومقتل شيخ الإسلام فيض الله أفندي على كثير من أقرانه المنتسبين للهيئة العلمية آثارا مختلفة، فألف محمد كامي الأدرنوي (ت1724م) وهو من أبناء الطبقة العلمية الرسمية كتاب (مهام الفقهاء) وهو من أشهر كتب فن الطبقات في العصر العثماني، وترجم فيه لنحو خمسمائة فقيه حنفي في محاولة للحفاظ على موقع الهيئة العلمية الرسمية وسلطتها، ومن خلال تقويم سلوكيات أقرانه بعرض سير سلفهم من طبقات الأحناف، ولعل من رسائل وأهداف كتب الطبقات العثمانية تذكير السلطة والنخبة السياسية ولا سيما السلطان بالعلاقة الطويلة بين فقهاء الدولة السابقين والسلاطين الأوائل على مدار التاريخ، فقد أرادوا التأكيد على مكانتهم وطبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان العثماني عبر الترجمة لكبار الفقهاء الأحناف ومشايخ الصوفية الذين عملوا في البلاد وواجهتها الدينية وحافظوا على الأقل على صِلاتهم بالأسرة العثمانية الحاكمة.

كان الشيوخ الثلاثة ضحايا صدام الفقيه بالسلطة، ودفعوا ثمن خلافهم مع الطبقة السياسية الحاكمة:

الشيخ الأول: شيخ الإسلام حسين أفندي أخي زاده (شيخ الإسلام رقم 28) قتل شهيدًا دون ذنب واضح سوى الدسيسة عليه بعد إنكاره على السلطان سلوكيات التصفية والانتقام من المعارضين.

الشيخ الثاني: شيخ الإسلام زاده خواجه مسعود أفندي (شيخ الإسلام رقم 36) الذي قتل مسمومًا في منفاه بعد عزله، مما يؤشر على عدم الرغبة في إبعاده فقط بل في الانتقام منه أيضًا.

الشيخ الثالث: شيخ الإسلام فيض الله أفندي (شيخ الإسلام رقم 46) رغم نسبة المحسوبية إليه واستغلال المنصب لأغراض عائلية، إلا أن طريقة إعدامه الشنيعة المخالفة لكل أعراف الدولة جعلته يدفع الثمن مع السلطان المعزول بشكل انتقامي، فالقضية سياسية تتمثل في حالة ثورة على السلطان الحالي واجتثاث الشيخ الداعم له.

---

[692]Ahmed Refik Altınay, *Osmanlıda Hoca Nüfuzu*, Çev Güven Akçağ, 2.Baski,(İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay,1997),148.

ومنه فإنه تمثل هذه النماذج الثلاث أقصى حالات الصدام بين الفقيه والسلطة المتجسدة في السلطان أو الوزير أو سلطة الجيش.

3.شيخ الإسلام والفتوى السياسية (الفتوى وتأثيراتها في السلطة)

" كانت سلطة الفتوى حاسمة" [693] بهذه العبارة المركزة علق وائل الحلاق عن أهمية الفتوى وسلطتها في تجربتنا السياسية بشكل عام، وذكر المؤرخ العثماني مصطفى نعيما في معرض احتفائه بتعيين محمد أسعد أفندي (شيخ الإسلام رقم 26) عام 1615م شيخًا للإسلام للسلطنة بقوله :"أمسكوا قول محمد وعليه الفتوى"[(694)] وهو تعبير بليغ لوظيفة مفتي الدولة الأكبر وأهمية فتواه وإلزاميتها.

كانت فتاوى شيخ الاسلام محل تقدير بالغ من الجميع حتى إنها كانت تسمى ب" الفتوى الشريفة" (Fetva-İşerife) وكان التشكيك في صحة فتوى مفتي شيخ الإسلام يعد " انتهاكًا جسيمًا للنظام الديني والاجتماعي"[(695)]، "والفتوى كانت تقطع أحيانًا مسافات طويلة عبر أراضي السلطنة"[(696)] فكان شيخ الإسلام يتلقى الفتاوى من البلاد البعيدة من القضاة وكبار الفقهاء المستقلين، والحق أن تداول فتاوى شيخ الإسلام وأجوبته في أنحاء وأراضي السلطنة دليل على أهمية فتواه واعتبار السائلين لمرجعيته.

ويمكن تحليل أهمية **الإفتاء السلطاني**[(697)]وأدواره القانونية والسياسية والشرعية من خلال جمع الباحث لتسعة من الأفكار والعناصر المهمة التي تشكل صورة من المشهد الكلي للفقيه وفتواه.

---

[693] وائل الحلاق، مرجع سابق، ص114.

[(694)]مصطفى نعيما، تاريخ نعيما، مرجع سابق، ج02، ص424.

[(695)]جاي بوراك، مرجع سابق، ص86.

[(696)] المرجع السابق، ص236.

[(697)]يستخدم المؤرخ مصطفى بن فتح الله الحموي في القرن السابع عشر هذا المصطلح (الإفتاء السلطاني) للإشارة للتقليد الرسمي للإفتاء. انظر: فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، بيروت دار النوادر، 2011، ج05، ص 128.

أولا: أهمية فتاوى شيخ الإسلام في جهاز القضاء ومنظومة العدل بالدولة

في تراثنا الفقهي وتدويناته ومجامعيه "كانت الفتاوي النابعة من عالم الممارسة القانونية هي التي تجمع وتنشر، وعادة خضعت تلك المجاميع من الفتاوي التي جمعت لعملية تحرير مهمة بحيث تناسب المحيط النصي للغة القانونية الاصطلاحية، فكانت هذه الفتاوى تغدو جزءا لا يتجزأ من مجموع الأفكار القانونية."[698]

وفي الدولة العثمانية كانت الفتاوى التي أصدرها شيوخ الإسلام والعلماء التي جمعت على أيدي طلابهم أو مؤسساتهم، ونشرت على أساس أنها مدونات قانونية ذات أهمية لدى القضاة والعلماء، وكانت مراجع لدى القانونين والقضاة، عدا أهميتها التاريخية لكونها سجلًا بأهم الأحداث السياسية التي مرت على الدولة وكيفية معالجتها، وأهم كتب الفتاوى هي:

فتاوى علي أفندي، فتاوى أبي السعود، الفتاوي الحميدية لشيخ الإسلام حمدي أفندي القونيوي، مجموع فتاوى صنع الله أفندي، فتاوى يحي أفندي، مجموع فتاوى بالي زادة مصطفى أفندي، فتاوى منقار زاده، فتاوى علي أفندي، الفتاوي الأنقروية لشيخ الإسلام محمود أفندي الأنقروي، الفتاوى الفيضة لشيخ الإسلام فيض الله أفندي، فتاوي منتاش زادة عبد الرحيم، بهجة الفتوى لشيخ الإسلام عبد الله يني شهرلي أفندي، نتيجة الفتوى لشيخ الإسلام محمد أسعد أفندي،فتاوى عبد الله واصف أفندي، نتيجة الفتوى لشيخ الإسلام دري زاده أفندي، فتاوى شريف زادة عطاء الله أفندي.

ومن أهم مجاميع الفتاوى الشهيرة (مجموع الفتاوى الأربعة: تشاتلجلي علي أفندي، يني شهيرلي عبد الله أفندي، سيد فيض الله أفندي، دري زادة محمد عارف أفندي) وهي فتاوى شيوخ الإسلام جمعها محمد عطاء الله أفندي (شيخ الإسلام رقم 97) وكان قاضي عسكر (ت 1811م) في "الروائح الزكية في فهرسة الفتاوي التركية"، ثم اختصرها في كتاب "الفتاوى الأربعة".[(699)]

---

[698] وائل الحلاق، مرجع سابق، ص116.

[(699)] Mehmed Ataullah, *Er-Revaihu Zekiyye Fi Fihrisi Fetavayi Turkiyye*. IÜ KTP,3244.

أما بالنسبة لشيوخ الإسلام في آخر قرن فلا نجد مجاميع فتاوى لهم رغم انتشار المطابع إلا عند شيخ واحد هو موسى كاظم أفندي (شيخ الإسلام رقم 122) في كتابه: (الفتوى الكاظمية في إصلاح الفتوى التركية).[700]

فقد كان القضاة في الأقطار يحتاجون للمدونات كي يرجعوا إليها فيما أشكل عليهم من القرارات، فكانت كتب فتاوى شيخ الإسلام أحد المراجع القانونية لهؤلاء القضاة، وتشكل بعض فتاويهم ما يعرف بالسابقة القضائية التي يمكن القياس عليها، فكانوا يرجعون إليها عندما لا يرغبون أن تنسخ وتلغي قراراتهم قرارات سلطة عليا، فيستندون على سابقة من فتاوى شيوخ الإسلام، فكانت ذا قيمة اجتهادية قانونية عالية لا يمكن تجاوزها بسهولة.

وفي بعض الأحيان تأتي للقاضي فتاوى جاهزة ملزمة له، ونلاحظ بهذا الصدد أن الفتاوى الصادرة من شيخ الإسلام بوجه خاص كانت ذا مكانة خاصة، وكانت الفتوى تتحول إلى صفة الإلزام للقضاة في الأقطار، فتأتي بأمر صادر من السلطان في اختيار رأي معين، مما يعني إلزامهم بعض الأحيان بتوجهات معينة، يكونون حينها مجبرين في تطبيقها، ولم يكن السلطان صاحب الرأي بل شيخ الإسلام الذي يعرض القضية عليه مباشرة، ويصبح تطبيقها بالمحاكم إجباريًا، وعلى هذا كان لشيوخ الإسلام تأثير واضح ومباشر على السياسية القضائية في الدولة العثمانية.[701]

ومن نماذج هذه الفتاوى الملزمة التي تحولت لتشريعات قانونية (كتاب المعروضات) الذي كتبه الشيخ أبو السعود أفندي ثم قدمه للسلطان سليمان القانوني مباشرة، فأمر بالعمل بموجبه، فشكل الكتاب نموذجًا للفتاوى التي تحولت إلى صفة الإلزام، وكان على مذهب أبي حنيفة النعمان مع الأخذ أحيانًا بالضعيف في المذهب حسب احتياجات العصر، أو رأي شرعي من مذهب آخر بسبب الضرورة.[702]

هذا من حيث التشريع ومدونات القانون، أما من حيث تنفيذ سياسة العدل فقد كانت تتميز الدولة العثمانية لقرون عدة بسياسة العدل ورفع الظلم، وقد علقت المستشرقة إيرينا بيتروسيان بقولها: "لم تكن السلطات تتجاهل هذه الشكاوى، وكانت عدالة الإدارة العثمانية تسبق الفتوحات وتسهل إلى حد ما من ممارسة سياسية التوسع العثمانية،

---

[700] انظر آثار ومصنفات شيوخ الإسلام:

Başar, *Osmanli Şeyhül Islamları*,290.

[701] للمزيد: أكمل الدين إحسان أوغلو، الفصل الخامس: مراجع القضاة في أحكامهم، ص 617 وما بعدها.

[702] صبحي المحمصاني، الأوضاع التشريعية في الدول العربية: ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، بيروت 1957، ص 162.

وكان الاهتمام بشكاوى الرعايا كثيرًا ما يساعد على إزالة الاضطرابات الاجتماعية حال حدوثها، كان الرعايا واثقين من أن المخالفين للنظام لا مفر لهم من العقاب".[703]

وكان من وسائل تحقيق هذه السياسية فتاوى وتدخلات شيوخ الإسلام حتى على مستويات عليا، ففي عام 1697م اتّهم محافظ منطقة ديار بكر بأنه عامل الناس بوحشية وظلم، فجرت له محاكمة من طرف الصدر الأعظم وشيخ الإسلام فأُدِينَ وحكم عليه بقطع الرأس نظير شناعة أفعاله، ثم شفع له الصدر الأعظم فخفف القرار للعزل والنفي إلى البوسنة.[704] وهذه التدخلات القضائية العدلية تحت غطاء الفتوى من شيخ الإسلام شملت غير المسلمين أيضًا، فكانت مرجعًا لطالب العدالة، وتشير المصادر أن اليهود كانوا يستفتون شيخ الإسلام في القضايا واشتهرت حالات كثيرة ليهود القدس،[705] منها استفتاء يهود الأشكناز بحكم تجديد معبدهم في المدينة أواخر القرن السابع عشر فخاطبوا شيخ الإسلام فيض الله أفندي فكان جوابه الجواز.

ثانيا: فتاوى الرقابة الشرعية الدستورية وتشخيص النظام

وكان لشيوخ الإسلام تأثير في المنظومات القانونية للدولة العثمانية، وكانت تسمى قوانين الدولة العثمانية بقانون نامه[706] وهذه القوانين لعبت دورًا في بسط النفوذ، وإقامة المصلحة المستندة إلى أصول التشريع المرنة، وقد وضعت لحل المشكلات التي سادت المجتمع ولرفع الظلم عن الرعية، فرسّخت الوجود الشرعي والقانوني للدولة العلية التي سادت ستمائة عام.

---

[703]إيرينا بيتروسيان، مرجع سابق، ص 34

[704]أكرم كيدو، مرجع سابق، ص101.

[705]سجلت الكثير من الوثائق والمراسلات بين يهود القدس ويهود إسطنبول بالقرن السابع عشر يطلبون منهم أن يحصلوا على فتاوي من شيخ الإسلام لأغراض شتى، وبعض الوثائق تعكس العلاقات الوثيقة بين هؤلاء اليهود والطبقة العلمية الرسمية ، أنظر :
Minna Rozen, *The Jewish Community in Jerusalem in the 17th Century*, (Tel Aviv: Tel Aviv University and the Ministry of Defense Press, 1984.)

[706] **قانون نامه:** هو مصطلح مكون من كلمتين : الأولى القانون والتي تعني مقياس كل شيء، والثانية نامه وهي كلمة فارسية بمعنى كتاب أو ورقة ، وعليه فمعناها لائحة القانون، أي القوانين في الدولة العثمانية.

وكان السلطان محمد الفاتح أوّل من خط القوانين بشكل واضح ومدوّن وجمع فيه سنن أجداده، وتعاقب السلاطين من بعده، وفي مقدمة السلطان سليمان لقانون نامه عمومية قوله: "مرحومان ومغفوران جدي وأبي، إذ بعد تتبعهم وتدقيقهم وجدا أنه هناك ظالمين يتجاوزون حدودهم ويظلمون الرعية التي كانت في حالة كدر وسوء، لأجل هذا السبب وضعا القوانين العثمانية ونظماها...وفي حالة تجاوز أحدهم وظلمه فإنه يستحق عقابا أليما"(707)

ويؤكد دور شيوخ الإسلام في وضع قانون نامه ما نجده في مقدمات القوانين من ذكر لأسماء المشرعين القانونيين، كما ورد في مقدمة قانون نامه السلطان سليمان ما نصه: "هذا هو قانون نامه السلطانية في زمن المرحوم شيخ الإسلام حضرة أبي السعود أفندي في عهد المرحوم السلطان سيلمان خان، فتكررت موافقتهما للشرع الشريف"(708)

ولقد كان لشيخ الإسلام ابن كمال باشا (شيخ الإسلام رقم 09) دورٌ في تنظيم قانون نامه للسلطان سليم الأول إلى جانب دوره الرئيس في مقام مشيخة الإسلام، وكان من أكبر علماء الدولة العثمانية واستمر في المشيخة لحين وفاته.(709)

ولا يمكن للدولة أن تنفذ أي فرمان أو إرادة سلطانية، أو أي قانون يصدره السلطان إلا إذا صدق عليه شيخ الإسلام في الدولة(710)، وكثيرًا ما أفضى رأي المفتي إلى إرغام السلطان على العدول عن مشروعاته، وكان المفتي يتمتع بسلطة شرعية من شأنها تقييد سلطة السلطان.(711)

وبالنظر لطريقة ومراحل إعداد القوانين بالدولة العثمانية، فقد كانت قانون نامه تمر بخطوات عدة، إذ كان النيشانجي(712) يعدها بأمر من السلطان الذي يحدد مسائلها واحتياجاتها، ثم تناقش في ديوان الهمايون، ويشترك الصدر الأعظم في

---

(707) *Kanun-I Şahinşahi*, Istanbul: Süleymaniye KTP, Es'ad Efendi, No: 1882/2, vr 91/a -135/a.

(708) أورهان صادق جانبولات، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو عبد، الجامعة الأردنية، 2009، 170.

(709) المرجع نفسه، ص 32.

(710) محمد حرب، المثقف والسلطة، ص15.

(711) المرجع نفسه، ص 95.

(712) **النيشانجي أو التوقيعي**: يلقب بمفتي القانون، وسمي منصبه لأول مرة في قانون نامه محمد الفاتح، وكان له مهام الترجمات الرسمية وتصحيح الدفاتر، وهو عضو في هيئة ديوان الهمايون، وهو يقاول ديوان الختم عند الأمويين أو ديوان الإنشاء عند العباسيين أو ديوان الطغراء عند السلاجقة. أنظر:

Murat Akgündüz, "Osmanlı Devletinde Nişancılık Müessesesi", *Haran Üniversitesi- İlahiyat Fakültesi Dergisi*,(1998), 225-228.

تباحثها ومناقشتها، ثم يحيلها السلطان إلى المراجعة الشرعية قبل إعلانها، وينتظر موافقة شيخ الإسلام على صحتها وصياغتها وعدم مخالفتها للشريعة الإسلامية التي تمثل المرجع الأسمى للدولة العثمانية، ثم تعود إلى السلطان لإقرارها فتصبح ملزمة للرعية.[713]

إذن نحن نقف أمام دور الفقيه الرسمي السلطاني في مراقبة مدى تطابق القانون مع الشريعة قبل صدوره، والتأكد من دستوريته وشرعيته، وهذا دور رقابي على قوانين الدولة حيث يمكن للفقيه إسقاط القانون كاملًا بحجة عدم صلاحيته الشرعية.

أما مرحلة ما بعد التنظيمات وهي المرحلة الثانية في عمر إصلاحات الدولة العثمانية، فلم يغب دور شيوخ الإسلام في رقابة القوانين، وفحص مدى تطابقها مع الشريعة رغم الضغوط الأوروبية التي كانت تدفع الدولة لإحداث تحولات تحت مسمى العصرنة.

ثالثا: المختار السلطاني ونشأة المذهب الرسمي العثماني

سعى الحكام العثمانيون منذ منتصف القرن السادس عشر إما مباشرة أو عن طريق المفتي الأكبر شيخ الإسلام والهيئة العلمية جملة إلى صوغ نسخة مخصوصة من المذهب الفقهي الحنفي، قوامها مجموعة كبيرة من الآراء الجائزة، فقامت السلطنة بالتدخل في توجيه الرأي الفقهي المعمول به في أجهزة الدولة العثمانية القضائية والتعليمية ولواحقها، مما شكل لنا مجموعة من الآراء التي يمكن تسميتها بـ"**المختار الفقهي السلطاني**" وهو "**المذهب الرسمي العثماني**" وقد تكون هذه التسمية أدق من قولنا أن الدولة تبنت المذهب الحنفي كمذهب رسمي، وذلك لأن السلطة اختارت آراء داخل المذهب، وألزمت جهازها الديني بالالتزام به وبمجموعها شكلت مذهبًا سلطانيًا عثمانيًا.

وكانت مهمة الفقيه (شيخ الإسلام) هي تحديد الرأي الملزم داخل المذهب الحنفي، ثم يقوم السلطان بترسيمه بمرسوم سلطاني، فتشكل نتيجة هذه المزاوجة **صياغة نسخة عثمانية من المذهب الحنفي**، وظهور مذهب حنفي عثماني من

---

[713] أورهان صادق جانبولات، مرجع سابق، ص 162.

خلال بعض الإجراءات الإدارية والمراسيم والمدونات القانونية[714]فقد أصدر السلطان العثماني سليمان القانوني فرمانًا سنة 1556م نص فيه على الكتب التي يتعين على الطلاب أن يدرسوها في مختلف المجالات الدينية والفقهية. [715]

وفي مجلة الأحكام العدلية التي اعتمدت المذهب الحنفي جاءت المادة الملزمة للقضاة بالمختار الفقهي السلطاني بالنص على الالتزام "لو صدر أمر سلطاني بالعمل برأي مجتهد في مسألة، لأن رأيه بالناس أرفق ولمصلحة العصر أوفق"[716] وجاء في التقرير الذي قدم لعالي باشا الصدر الأعظم فيما يتعلق بالمجلة ما نصه: " فإذا أمر إمام المسلمين بتخصيص العمل بقول من المسائل المجتهد فيها، تعين ووجب العمل بقوله."[717]

وعينت الدولة المفتين والقضاة رسمياً في أنحاء البلاد، وكُلفوا بأن يعتمدوا على مراجع لا يخرجون عنها، وألا يحيدوا في قضائهم عما تقرر في "المختار السلطاني" من أقوال وآراء، فتبني العثمانيين لمذهب رسمي قد صحبته طائفة من الممارسات التوظيفية الإدارية كتعيين المفتين، وجهاز المشيخة الواسع، وقضاته، ورعاية المدارس التي تخرّج رجال الهيئة العلمية الرسمية.

ومن الكتب التي اعتمدت في الفتوى والقضاء والقانون بالدولة العثمانية كتاب شيخ الإسلام محمد بن فراموز الرومي الحنفي المعروف بملا خسرو الذي دون (درر الحكام في شرح غرر الأحكام)، وكان المتن والشرح يدرسان في مدارس الدولة، ويعد كتابه مرجعًا أساسيًا وقانونًا مدنيًا يعمل به في محاكم الدولة لقرون مع كتاب (ملتقى الأبحر) لإبراهيم حلبي[718] وكان السلطان محمد الفاتح يباهي حاشيته بملا خسرو فيقول:"هذا أبو حنيفة زمانه".[719]

وعندما نرجع لفتاوى شيوخ الإسلام المجموعة نجد فتاوى الشيخ منقاري زاده المسماة: (مجموع فتاوى منقاري زاده يحيى أفندي) [720] وقد شغل منصب شيخ الإسلام بين سنتي 1662و1674م أواخر القرن السابع عشر، قد أخذ عن

---

[714] جان بوراك، مرجع سابق، ص 49.

[715] المرجع نفسه، ص158.

[716] المادة 1801 من مجلة الأحكام العدلية.

[717] سليم رستم، شرح المجلة، ص15.بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط03: 1986، ص15.

[718] İnalcık Halil, "*Adaletnameler", Osmanlı' da Devlet Hukuk Adalet,* (İstanbul: Eren Yayınları, 2000),106.

[719] طاش كبري زادة، مرجع سابق، ص 81.

[720] Sulaymanıye KUT, MS Hekimoglu, s 421.

جمعها عطاء الله محمد، ونسخها سنة 1725م.

معاصره الفقيه المستقل خير الدين الرملي في مواطن كثيرة، وكان بينهما مراسلات واستفتاءات ومطارحات علمية [721]، وهذا يعبر عن اعتماد المختار السلطاني على الآراء الفقهية لغير رجال الطبقة العلمية الرسمية، كما يدل على أن شيوخ الإسلام كانوا على علم وتواصل واهتمام بأعلام الفقهاء الموجودين في البلاد العربية وخارج الأراضي المركزية للدولة، وكانوا يرجعون إلى آرائهم وتأليفاتهم في صياغة المختار السلطاني.

في حين كانوا يعزلون من لا يلتزم بالمختار الفقهي السلطاني، فيذكر المؤرخ حسن بك زاده في روايته لعزل مفتي السلطنة الأكبر بستان زاده محمد حنفي (شيخ الإسلام رقم 20) في سنة 1592م أن أحد الاتهامات التي وجهت إليه أنه لا يلتزم بمتون المذهب الحنفي.[722]

كما كانت السلطة تسلط الرقابة المباشرة على التزام الفقيه بالمختار السلطاني، فجاء بالنص في وثيقة تعيين مفتي سرايفو 1783م على أن يتحرى آراء المذهب، وينص بفتاويه على الكتب التي بنى عليها رأيه.[723]

إذن نحن أمام دور أداه السلطان والأسرة الحاكمة في تشكيل بنية المذهب الحنفي وأحكامه في مقابل تدخل الفقيه في بناء المنظومة القانونية للدولة.

أما عن المبررات لهذا التوجه من السلطة في التخيير الفقهي من المذهب الحنفي، والذي شكل لنا بطول الزمان وتعاقبه مختارًا فقهيًا معتمدًا التفّ حوله جماعة من الفقهاء يلبي احتياجات الدولة ونوازلها ويضبط إيقاع الإفتاء والقضاء بكل هياكل فقهاء الهيئة العلمية السلطانية في حدود الدولة المترامية الأطراف، فنجد في تصنيف كمال باشا زاده في كتاب الطبقات المسمى (رسالة في طبقات المجتهدين)[724] تقسيمًا لعلماء المذهب الحنفي سبع طبقات مرتبة على حق الفقهاء في الاجتهاد، ويتناقص هذا الحق كلما نزلت الطبقة، فالطبقة الأولى تخص من لهم حق الاجتهاد المطلق وهم أصحاب المذهب ومقعدي أركانه، وصولا إلى الطبقة السابعة وهم المقلدون والمتفقهة الذين لا يميزون بين مسائل الفقه.

---

[721] المحبي، خلاصة الأثر، ج02، ص131.

[722] Hasan Beyzade, *Tarih-i Al-Osman*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi,2004), 4:372.

[723] جاء بها: (عليك أن تتحرى في فتواك أصح آراء أئمة أبي حنيفة رحمهم الله، وأن تذكر الكتب التي بنيت عليها رأيك) أنظر: جاي بوراك، مرجع سابق، ص 197,

[724] ابن كمال باشا (كمال باشا زاده)، رسالة في طبقات المجتهدين، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، ط1397هـ.

والظاهر أنه اعتبر أقرانه وحالة الفقهاء في زمانه من هؤلاء، وإن لم ينص على ذلك صراحة، ومنه فيحتاجون لضبط فتاويهم وتوجيههم للمسائل ولو بالإلزام كما كانت رؤية الدولة يومها، فمن مبررات المختار الفقهي السلطاني ضعف الطبقة العلمية.[725]

ويجدر التنبيه إلى الفرق بين توحيد الفتوى وتوحيد القضاء، فتوحيد القضاء لا يمنع الخلاف العلمي ولا يسد باب الاجتهاد وإنما غايته حفظ النظام العام، فهو من باب السياسية الشرعية، وهو مطلب ابن المقفع من الخليفة العباسي في القرن الثامن الميلادي في توحيد النظام القضائي، وهو لا يتعارض مع موقف الإمام مالك عندما رفض توحيد الفتوى والرأي الشرعي لما طلب منه الخليفة جعفر المنصور ذلك، ولو استجاب لضاع علم غزير نشأ بعد الإمام مالك ولتعطلت ملكات المجتهدين ولسد باب النظر بالفقه جملة، ولكنه أنقذ الاجتهاد بترك بابه مفتوحًا، فالإمام مالك نظر إلى الفقه والفتيا فرفض تدخل السلطان بها ولم ينظر إلى القضاء.

ولهذا نجد العثمانيين حين ضبطوا القضاء بأمر السلطان لم يسدوا باب الاجتهاد، فقد سعوا إلى توحيد القضاء والفتوى في المسائل التي يفصل بها القاضي فقط، كما أنهم عندما عيّنوا المفتين الرسميين لم يمنعوا غيرهم من الفقهاء الحنفية وغيرهم من الفتيا، ولم يصادروا حقهم بالاجتهاد.

وهذا ليس بالجديد في تجربة الدولة الإسلامية، بل إن تعيين القضاة وتكليف المفتين وإرسالهم معمول به منذ زمن دولة النبوة، ولكن العثمانيين استحدثوا سياسة إلزام المفتين والقضاة بمذهب معين، بل باختيار فقهي محدد داخل المذهب سماه الباحث الأمريكي جاي بوراك (Guy Burak) بـ "الاختيار السلطاني"، وهو الذي أنشأ ظاهرة على يد السلطان سماها بـ" النشأة الثانية للفقه الإسلامي" ويقصد به المذهب الحنفي، وقد علق الباحث شيرمان جاكسون (Sherman Jacksonعن هذه النقلة بقوله "إن فكرة سيادة الدولة المنطوية على حقها المطلق في تحديد ما هو فقه وما ليس بفقه،

---

[725] لقد كتبت أهم مصنفات الطبقات العثمانية من طرف المقربين للهيئة العلمية السلطانية أو أعضاء أجهزتها ويرى الباحث أنها كانت أكبر من الترجمة والتأريخ لحياة الفقهاء بل كانت رسائل ومشاريع سياسية، حتى طاشكبري زاده جعل كتابه الشهير الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية إهداء للسلطان سليمان القانوني وخصه بمقدمته بعبارات التبجيل والتعظيم والتفخيم. انظر: طاشكبري زاده ، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص06.

أو ما هو تشريعي مقبول وما ليس كذلك، هذه الفكرة في أحسن الأحوال كانت فكرة منكرة في السياق الإسلامي الكلاسيكي ".(726)

ففي التجربة السياسية التي كانت قبل العثمانيين نجد النموذج المملوكي الفريد من نوعه الذي اعتمد المذاهب الأربعة كمذهب للدولة، وقد نتج عنه حالة من فوضى الإفتاء والاضطراب كما علّق عليها ابن خلدون فيما شاهده بمصر (727) وتحدث عنه المرادي في الشام بما يقع بين المفتين من "الخلاف والمناظرة".(728)

رابعًا: الأبعاد السياسية لفتاوى شيخ الإسلام

ساد عُرف في الدولة العثمانية العلية أن السلطان لا يجرؤ على قتل أحد أقاربه وإخوته تحت حجة حفظ النظام العام عند تمردهم، أو سدًا للذرائع المتوقعة، أو القتل سياسية، أو لشبهة التآمر مع الأعداء إلا بفتوى مكتوبة من شيخ الإسلام، واشتهر هذا الملف بمسمى "قتل الإخوة بالدولة العثمانية".

وتأتي المبررات الشرعية لهذا السلوك أن القتل ينصب على حد البغي، أي: عصيان الدولة والخروج عليها، وهو حد شرعي لا ينصب على من له رأي مخالف دون أن يقوم بتشكيل جماعة وعمل، وإن أخذ فقهاء الدولة بقول الأحناف في القتل سياسة على الشخص الذي تهيأ لإشعال نار العصيان وإن لم يباشر بالشروع فعليًا، وهذا العقاب للمصلحة المتوقعة ودفع المفسدة، واعتبر الفقهاء العثمانيون أن كل نوع من العصيان والتمرد ونشر الفوضى بالبلاد هو بغي عقوبته الإعدام ولو كان العاصي شقيق السلطان أو ابنه فلا يغير من الحكم شيئًا اذا تكاملت وتوفرت شروط وأركان الجريمة، وليست دماء الأمير السلطاني بأشرف من دماء العساكر والعامة التي تراق في سبيل اقتتالهم على السلطة.

والحقيقة أن القتل داخل القصر السلطاني والعائلة الحاكمة لم يكن خاصًا بالدولة العثمانية فحسب، بل شمل كل التجارب الاسلامية السياسية السابقة، داخل البلاط الأموي والعباسي وغيرهما، بل إنه يشمل التجارب السياسية

(726) Sherman Jackson, *Islamic Law,*(Paris Edition,1981),281.

(727) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلاته شرقا وغربا، تحقيق محمد بن تاويت، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006، ص256.

(728) المرادي محمد خليل بن علي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، بيروت،دار البشائر، 1988، ج01، ص156.

الحاكمة الأخرى كالكسروية الفارسية والبيزنطية(729)، كما تنص القوانين المعاصرة في بعض الدول القطرية اليوم على الإعدام لمن أراد تمزيق الوحدة الترابية للوطن، بل المتميز في الدولة العثمانية هو محاولة تقييد هذه الصلاحية بفتوى شيخ الإسلام ومنعها حال رفضه، أقول: محاولة.

ويذكر الباحث أحمد آق كوندوز الذي حقق المسألة في كتابه الدولة العثمانية المجهولة(730) أن حد البغي أقيم في بعض الأحيان دون تحقق وتوفر جميع شروطه، ومن السذاجة القول بأن تطبيق هذا الحكم كان مطابقًا للشريعة بشكل دائم، فذهب أناس ضحايا الوشايات الكاذبة(731)، فلقد كان هناك هوس كبير وتخوف بالغ لدى أركان الدولة من لجوء الأمراء إلى الأجانب، أو ادعاء بعض آل عثمان الحق في عرش السلطنة، ورغبة الدول الأجنبية مثل بيزنطا والدولة الصفوية في رعاية المتمردين واستغلال فرصهم.(732)

ويذكر مجددًا أن فتوى قتل الإخوان لم تكن بالتسيب الذي يتبادر للذهن، ولم يكن الشيوخ يبيعون دينهم بطلب من السلطان، ففي سنة 1680م رفض شيخ الإسلام تشتالجي (شيخ الإسلام رقم 43) التوقيع على فتوى طلبها السلطان

---

(729) ينقل المؤرخ هامر عن أحد البيزنطيين من أن تولي العرش الفارسي على أجساد الآباء كان يعد نوعا من الشرف، كما أن المؤرخ برنارد لويس يذكر أن طريقة قتل الإخوة كانت موجودة في الإمبراطورية البيزنطية، حتى إنها أصبحت مقررة في نظام حكمهم. انظر: بشرى ناصري هاشم الساعدي، شريعة قتل الأخوان وأثرها في نظام الحكم آل عثمان، مجلة مركز بابل، العدد02، 2011.

(730) آق كوندوز، مرجع سابق، ص 129 وما بعدها.

(731) مثل قتل السلطان سليمان القانوني لابنه مصطفى بوشاية وتحريض من أنه يرغب في إنزاله من العرش والجلوس محله، والمحققون على أن القرار خطأ أو تعرض أصحابه للتضليل.

(732) نذكر بعض النماذج في محاولات العصيان وإسقاط الحكم الذي كان من ثمراته تطبيق قتل الإخوة والأبناء:

- أعدم السلطان أورخان ابنه صاوجي بك الذي أعلن العصيان ضد والده وعقد اتفاقا مع الأمير البزنطي اندرونيكس.
- أعدم السلطان محمد أخويه عيسى وموسى لقيامهما بالعصيان وتسيير الجيوش من أجل حكم السلطنة.
- دخل السلطان بايزيد الثاني والد محمد الفاتح في نزاع طويل الأمد على السلطة مع عمه دوزمجه مصطفى الذي لم يتورع عن الاتفاق مع بيزنطة وإمبراطورها مانوئيل.
- قام السلطان يافوز سليم بقتل أخويه لقيامهما بالعصيان المسلح وتحريك الجيوش ضده، فقتل توركوت وقتل شقيقه الآخر أحمد الذي تحالف مع الصفويين، فقتل حدا لما ألقي القبض عليه.
- تنازع السلطان السلطان سليم ابن السلطان سليمان القانوني مع أخيه بايزيد الذي جمع جيشًا وتوجه لقتال أخيه، ثم لجأ لإيران التي سلمته للسلطان فقتله بفتوى أبي السعود أفندي بجريمة البغي وإراقة الدماء.

من خلال هذه الوقائع نجد أن القتل هنا كان للبغي والعصيان وإراقة الدماء وليس قتل سياسة، وأن العقاب استكمل كامل أركانه. انظر الوقائع بكتب التاريخ: أحمد آق كوندوز، مرجع سابق،ص129 وما بعدها.

محمد الرابع بقتل أخيه لمنع النزاع بين الأمراء حول العرش مما يحقق مصلحة الدولة، كما رفض حسن أفندي المعروف بآخي حسين زاده أن يمنح فتوى حول تبرير قتل الإخوة للسلطان مراد الرابع واعترض على إعدام القضاة والمفتين حال خطئهم، مما جعله يدفع حياته مقابل هذه المواقف.[733]

كما رفض زاده أسعد أفندي (شيخ الإسلام رقم 26) إعطاء السلطان عثمان الثاني عام 1621م فتوى بقتل شقيقه محمد إذ لم يجد لها مبررًا شرعيًا [734]، وهذا يؤكد أن الفتوى في هذه القضية تعرض على شيخ الإسلام مع مبرراتها الشرعية والسياسية القوية كوقوع نزاع حقيقي على الملك، أو تمرد أخي السلطان وتحضيره للثورة، أو تواصله مع الأعداء للتحالف معهم لإسناده، فيُقتل سياسة بالفتوى؛ تجنبًا للفتنة التي قد تحصل فتراق بها دماء كثيرة من عامة الناس والعساكر وتتزعزع أركان الدولة والنظام، وإلا فلا يقبل الأمر ولا يجيزه، فصارت مهمة شيخ الإسلام ضبط وتقييد التصفيات داخل القصر الحاكم لا تبريرها وإجازتها.

كان يتحمل شيخ الاسلام مسؤولية كبيرة في قبول إعدام بعض الأمراء الباغين أو السلاطين المعزولين خشية عودتهم للسلطة، والحقيقة أن هذه الفتاوى كانت تضع شيخ الإسلام أمام مسؤوليته في حماية السلطة ونظام الدولة العام أمام أضرار التفتت والصراع على السلطة، وهذا يعطينا مؤشرًا عن مدى التزام الجمهور العثماني بتعاليم الدين واحترامه لقرارات العلماء، كما يؤشر لنا عن موقع شيخ الإسلام بفتاواه السياسية في دهاليز السلطة، وكيف يمكنه أن يكون أداة وظيفية بيد السلطة، أو أن يقلب السلطة على رأس أصحابها كما حدث مع الشيخ عبد الرحيم أفندي (شيخ الإسلام رقم 31) عندما وقف إلى جانب انتفاضة الإنكشارية والعلماء، وأصدر فتوى بعزل السلطان إبراهيم الأول (1616-1648م) وهو السلطان الثامن عشر، وإعدام الصدر الأعظم أحمد باشا في سنة 1648م بعد ثورة الأغوات، وتولى إبلاغ السلطان شخصيًا، حتى إن بعض المراجع تذكر أن السلطان احتج بأنه هو من عين الشيخ بمنصبه، فأجاب بقوله: "لست أنت الذي فعلت، بل الله العلي القدير"، غير أن الأمر لم يتوقف هنا بل خاف الثوار من تكرار عودة

[733] آق كوندوز، مرجع سابق، ص 303

[734] Katip Çelebi, *Fezleke-Osmanlı Tarihi 1000-1065/1591-1655*, 1. Basım, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın),2: 70

السلطان لعرشه والانتقام منهم، فقرروا إعدامه سريعًا بسجنه فاحتاجوا لفتوى الشيخ مجددًا، فحصل هذا[735]، ولولا فتاوى الشيخ هنا لما قلبت السلطة بهذا الشكل.

وكانت السلطة تستعين بفتاوي الشيوخ لتعزيز قرار إداري وشرعنته منعًا للاضطراب واعتراض الناس، فكانت الفتوى وسيلة حسم للجدال السياسي، فلما أراد سليمان القانوني إصدار قانون جديد للأراضي في البلقان، جعله بصيغة فتوى من شيخ الإسلام أبي السعود، واعتبر السلطان الفتوى إجراءً ضروريًا لمنع أي ردة فعل ممكنة، ولتسهيل التنفيذ.

كما أن لفتوى الشيخ السياسية دور في حزم الجدل السياسي والفكري عند الرأي العام والمجتمع، كما حدث في قضية المطبعة، فقد رفضها المجتمع العثماني خوفًا على فئة النساخين والكتبة الذين سيفقدون أعمالهم، غير أن هؤلاء المتخوفين غلّفوا رفضهم الاقتصادي بادعاء ديني تمثل بالتحريم خوفًا من تحريف القرآن، ورغم إذن السلطان بالطباعة، فلم تحسم القضية إلا بفتوى من الشيخ بالجواز، فبدأت الطباعة عام 1727م.

وكان الكثير من مشايخ الإسلام يدركون خطورة الفتوى التي بين أيديهم ويتضايقون من محاولة السلطة استغلالها، فتروي لنا الوقائع أن الصدر الأعظم كوبريلي محمد باشا طلب من شيخ الإسلام فتوى بمثابة تزكية لمساره السياسي، ولما سأله شيخ الإسلام عن مبرر هذه الفتوى قال له: "حتى أطمئن إلى ثبات موقفك إذا ما حاول خصومي أن يستميلوك إلى جانبهم، فتكون هذه الفتوى شاهدًا لي عند السلطان"، فغضب الشيخ ورفض.[736]

كما أن لفتوى شيخ الإسلام دور في الدبلوماسية الدولية، فقد كانت مبادئ الدين الإسلامي تشكل أهمية ضمن القواعد المنظمة للدبلوماسية العثمانية، فكانت تنظر للعالم وفق التقسيم الفقهي السائد يومها (دار الحرب، ودار الصلح، ودار الإسلام) وتستقبل السفراء وتساهم في رعايتهم وحمايتهم وفق قواعد عهد الأمان، ويقول الباحث التركي أكمل الدين إحسان أوغلو: "أن كل هذا يشكل دليلا واضحا على القاعدة الإسلامية التي ارتكزت عليها الدبلوماسية

---

[735] فتوى قتل السلطان إبراهيم الأول التي أفتى بها شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي هي محفوظة في مخطوطات أرشيف طوب كابي سراي رقم (N.E 12029) والمنشورة في كتاب :

(Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007) Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*,

[736] أكرم كيدو، مرجع سابق، ص116.

العثمانية، أما السبيل الذي سلكته في تقييم العلاقات الدولية فهو سبيل الفتوى الذي كان منهجًا جاريًا على امتداد التاريخ العثماني كله".[737]

فقد استعانت السلطة بالفتوى في العلاقات الدبلوماسية والدولية، ففي عام 1790 م عقدت الدولة العثمانية تحالفًا مع بروسيا، وهو أول تحالف مع دولة غير مسلمة، مما أثار حفيظة الفقهاء، فأصدر شيخ الإسلام حميدي زاده مصطفى أفندي فتوى بجوازه فجرى عقد التحالف،[738] كما كان التحالف العثماني الألماني في آخر قرن من عمر الدولة عام 1914م ضد روسيا وإنجلترا وفرنسا، إذا لجأت السلطة للشيخ خيري أفندي للحصول على الفتوى.

خامسا: مسؤولية الفتوى وأثرها على مصير الكيان السياسي

وكانت بعض الفتاوى تحدد مسار الدولة ومصيرها، تشكلت في ظروف معينة **حالة من الشغور السلطاني داخل عائلة آل عثمان بسبب قتل السلطان مراد الرابع كل إخوته الثلاثة** من أجل تجنب أي تفكك بالسلطة أو نزاع عليها؛ وكي يستتب الملك له، فخلفه بعد سنوات السلطان إبراهيم، وكان الوحيد من الأسرة الحاكمة وله أولاد صغار العمر، وكان السلطان ابراهيم غير محمود السيرة، حتى تساءلت المراجع عن صحة لقبه بإبراهيم المجنون، وكان يعاني من نوبات مرضية مثل: خفقان القلب، ونوبات نفسية مثل:الاكتئاب،كما كان ضعيف التعليم، ولم يأخذ حظه من العلم؛ مما أدى إلى عدم استقرار ورسوخ شخصيته، كما انساق وراء حاشية القصر، وأصبح لندمائه وجواريه أمر مطاع، وكلمة في الحكم. كل ما سبق أعاق تسيير الإمبراطورية العثمانية الكبرى، وخالف بذلك سيرة أجداده وأعراف الحكم، حتى إن الدولة تضررت بزمنه لدرجة عجزها عن إعطاء رواتب الجيش، وتفشى الفساد والظلم في أجهزة الدولة، وفرضت الضرائب على الناس لسد العجز، وكمثال أليم على ما نذكر أن السلطان عندما تزوج تللي خاصكي قدّم خزينة مصر مهرًا لها، أمام هذه الحالة سادت حالة من الغضب بين العلماء ورجال الدولة وأركانها، فوجد شيخ الإسلام حسام زاده عبد الرحمن أفندي (شيخ الإسلام رقم 34) نفسه أمام واجب خلعه بفتوى في أغسطس 1648م ، ثم اضطروا لقتله بفتوى ثانية في محبسه بعد مبايعة الخليفة الجديد؛ كي يستقر الحكم للثاني ولا يرجع المعزول للسلطة من جديد.[739]

---

[737] إكمال الدين إحسان اوغلو، مرجع سابق، ج01، ص 229.

[738] Kemal Beydilli , *Osmanli Prusya İttifaki 1790*, (İstanbul Üniversitesi , 1984), 57.

[739] Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 240.

حقيقة هذا الموقف هو بالغ الصعوبة جعلت شيخ الإسلام أمام ضغوط مختلفة منها:

الأول: فالسلطة العسكرية الثائرة تبحث عن مشروعية من شيخ الإسلام عبر فتوى بعزله.

الثاني: هو مصلحة الدولة التي قدرت آنذاك بتغيير السلطان وإخماد الفتنة العسكرية وتهدئة المتمردين.

الثالث: ضغط التخوف من عودة السلطان المخلوع، والقيام بثورة مضادة تضاعف الأزمة وتديمها، ولا حل لهذا إلا بقتل السلطان المخلوع سياسة، وجاء بالفتوى (عندما يكون هناك خليفتان يجب قتل أحدهما منعا للفتنة).

للأمانة العلمية نذكر هنا دور نساء القصر في الحكم خلال هذه المرحلة، ودور منصب والدة السلطان كوزيم في عملية الانقلاب على السلطان وقتله[740]، وما يعنينا هنا أن الفقيه كان صاحب حضور سياسي فاعل في الأحداث الكبرى للدولة، ويخضع للموازنات الحادة والقاسية بين مصالح الدولة ومفاسدها، مغلّبًا فقه الحفاظ على الدولة وشوكتها.

لكن الغريب هو مبايعة ابنه محمد الرابع، وهو الذكر الوحيد الباقي من آل عثمان وكان ابن سبع سنين فقط، وهذا حائل عن استكمال الشروط الشرعية كالبلوغ، ودام ملكه لاحقًا 39 سنة، "وقد سئل شيخ الإسلام عبد الرحمن أفندي عن مشروعية خلافته، وكيف يقبل بيعته بهذا العمر؟ فأجاب: إن علماء وفقهاء مذهبنا ذكروا عدم جواز حكم البالغ المختل العقل (ويقصد والده) ولقد أعطيت فتوى في هذا الخصوص بحكم المصلحة، فيرتقي الطفل الصغير العرش، ويقوم وزيره بتسيير الأمور، أما البالغ الفاقد لأهليته فإن استمر في حكمه فلا يمكن تعليمه شيئًا، واستمراره يضر بالنفس والعقل والشرع".[741]

فرجّح الفقيه هنا بيعة الصبي –حال عدم وجود الراشد من آل عثمان– كسلطان صوري مع المرافقة له من مؤسسات الدولة ورجاله على بقاء السلطان الأول بحكم فساد حكمه وعدم تأمل صلاحه وعدم حسن سيرته، وهي موازنة خطيرة وجوهرية حفظت لآل عثمان بقاءهم وعدم انقراضهم.

---

[740] يقول المؤرخ آق قندوز: (وكانت كوزيم سلطان الطموحة في إشغال موقع نائبة السلطان وراء هذه الثورة...وقد سبق أن أبعدها عن القصر السلطاني) الدولة العثمانية المجهولة، ص 308، والسلطانة كوسيم هي زوجة السلطان أحمد الأول، واستمر تدخلها في الحكم مع ابنها السلطان مراد، ثم ابنها الآخر إبراهيم الاول، ثم حفيدها محمد الرابع، وماتت مخنوقة بتهمة محاولتها قتل السلطان وجلب غيره عام 1651م ودام نفوذها داخل القصر 50 سنة، وكانت مشهورة بحب الخير ومساعدة الفقراء والإكثار من الأوقاف.

[741] آق كوندوز، مرجع سابق، ص318

سادسا: فتوى إسقاط الحج عن السلاطين نموذج لتقييد سلطات السلطان

قضى السلاطين الكبار حتى السلطان سليم الثاني نصف أعمارهم في حملات الجهاد في سبيل الله، وقد أعطى لهم شيوخ الإسلام فتاوى حول ترجيح حملة الجهاد على رحلة الحج، وأسقطوا عنهم الحج لتفرغهم في رعاية مصالح الرعية وخدمتها؛ لأنّ قتال الأعداء وحفظ أرواح الناس وأعراضهم واجب عليهم؛ لأنها حقوق العامة، كما أن رحلة الحج تحتاج لشهور طويلة، وكانت تستغرق ثلاثة أشهر وهذا يؤدي لإحداث فراغ في السلطة، فأسقط شيوخ الإسلام عنهم عبادة الحج الشخصية.(742)

الغريب أننا أمام هذه الفتوى السياسية التي تحولت لعرف سلطاني متصل بالسلطة، وكانت مخالفتها ذات نتائج وخيمة، فحادثة عزل السلطان عثمان الثاني الذي أصر على مخالفتها بناء على رؤية بعض رجال الدولة الذين شجعوه على الرحلة، وجمع جيشًا جديدًا مواليًا له في طريق عودته مقابل رفض أركان الدولة وشيوخها لفكرة حجه، وخلصت التفاعلات والأحداث بين نساء القصر الحاكمات بنفوذهن وتمرد الإنكشارية الذين اعتبروها محاولة لاستبدالهم، فقتلوه بطريقة شنيعة مثّلت سابقة خطيرة، وإهانة لرمز السلطة الأعظم.(743)

وقد كان شيخ الإسلام أسعد أفندي – وهو صهر السلطان ووالد زوجته أيضًا في ذلك الوقت- قد أعطاه الفتوى التالية "الحج ليس فرضًا على السلاطين، والأولى بقاؤه وقيامه بالحكم العادل، لأن من المحتمل ظهور الفتنة"(744) وصدّق على الفتوى الشيخ الصوفي الكبير والفقيه المستقل عزيز خدائي، وبهذا لم يكن الحج فرضًا على السلاطين في عمر

---

742) بالرجوع للتراث الفقهي نجد أن إمام الحرمين الجويني أفتى بعدم جواز الحج للوزير نظام الملك لما استأذن السلطان السلجوقي ملكشاه فأذن له، وأسس الجويني فتواه على الموازنة بين المصالح والمفاسد التي تتشكل على انقطاعه عن رعاية مصالح الناس ، وأيضا قامت الفتوى على التفريق بين الإمام و آحاد المسلمين، إذ تختلف الأحكام باختلاف الزمان والمكان والاحوال والعوائد والأشخاص، فخلص لحرمة حج الوزير لتعذر رعاية وظائف الإمامة التي كان يقوم عليها الوزير بسبب فترة غيابه أو المخاطر المتوقعة عليه، وبالفعل كان الوزير مستهدفا ومات شهيدا على يد الباطنية لاحقا، وقد استجاب الوزير نظام الملك للفتوى وامتنع عن الحج، فقال الجويني :" وقد أجمع المسلمون قاطبة على أن من غلب على الظن إفضاء خروجه إلى الحج إلى تعرضه أو تعرض طوائف من المسلمن للغرر والخطر، لم يجز له أن يغرر بنفسه وبذويه، ومن يتصل به ويليه، بل يتعين عليه تأخير ما ينتحيه، إلى أن يتحقق تمام الاستمكان، وهذا في آحاد الناس، **أما من ناط الله به أمور المسلمين، وربط بنظره معاقد الدين، وظل للإسلام كافلا وملاذا، وكهفا ومعاذا، ولو قطع عن استصلاح العالمين ومنع الغاشمين ودفع الظالمين، لارتبك العباد، والرعايا والأجناد، في مهاوي العبث والفساد**". أنظر : الجويني، الغياثي، ص453، لتحليل الفتوى ومناقشتها مقاصديا انظر: محمود النفار، مرجع سابق، ص 421 وما بعدها.

(743) انظر سيرته: آق كوندوز، مرجع سابق، ص 287

(744) Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 289.

الدولة، ولا شك أنهم بعثوا من حج بدلًا عنهم، ويقال إن السلطان الوحيد الذي حجَّ، هو السلطان عبد العزيز، وحج متخفيًا بشكل سري.

سابعًا: فتاوى الجور وتبرير السلوك السياسي (الفتوى في خدمة السلطة)

ولا ينكر الباحث بعض الوقائع التي كانت فيها فتاوى سياسية جائرة مخالفة لسلوك الدولة القانوني، مثل إفتاء شيخ الإسلام الجديد علي أفندي للإنكشاريين بفتوى اخراج الشيخ السابق فيض الله أفندي من زمرة العلماء في انقلاب أدرنة،[745] وكان الانكشاريون يريدون مخرجا لقتله تجنبا لكسرهم عادة منع قتل العلماء، حيث كانت القوانين والتقاليد ألّا يُقتل رجال الدين من المسلمين، وحتى الرهبان المسيحيين احترامًا لهم، فكانت الفتوى بابا لتبرير تنفيذ الإعدام، والتي تم تنفيذه بطريقة وحشية مستهجنة، ، وبالمقابل رفض الشيخ باشمقجي علي أفندي (شيخ الإسلام رقم 50) في نفس الواقعة أن يتولى المنصب بعدما عُرض عليه عقب عزل الشيخ فيض الله وقتله، ولم يبالِ بغضب الإنكشارية عليه، وبعد قدوم مرسوم تعيينه من السلطان مصطفى الثاني استقال من المنصب بعد 19 يوما،[746] وهذه صورة مشرقة تقابل قتامة الصورة السابقة.

وأخذت بعض هذه الفتاوى السياسية تحت الإكراه أو في ظل تشابك الأحداث واختلاطها يومها، كفتوى عزل السلطان عبد الحميد الثاني، التي كتبها رجل فقيه من موظفي المشيخة اسمه أحمد حمدي يازير أماللي،([747]) بعدما رفض

---

(745) İsmail Katgı, *Maktul Şeyhülislamlar*,554.

(746) صدقي الشقيرات، مرجع سابق، ج01، ص598.

(747) **أحمد حمدي يازير ألمللي (Muhammed Hamdi Yazır):** ولد في أنطاليا (1878-1942م) سمي أمللي نسبة لدراسته في مدينة ألمالي، كان ناظرًا للأوقاف ومدرسًا في جامع بايزيد، وله تفسير للقرآن من عشر مجلدات بعنوان : (Hak Dini Kur'an Dili) كتبه في 12 سنة طبع من رئاسة الشؤون الدينية عام 1936م، وله كتاب إرشاد الاخلاف في أحكام الأوقاف، وكتاب في الفلسفة بعنوان مطالب ومذاهب، وكتاب استنتاج واستقراء المنطق (İstintâcî ve İstikrâî Mantık) وهو ترجمة للتركية لكتاب الفيسلسوف الإسكتلندي ألكسندر باينت (Alexander Bain)

وجاء بنص فتوى العزل:

(إذا قام إمام المسلمين زيد فجعل ديدنه طيُّ وإخراج المسائل الشَّرعيَّة المهمَّة من الكتب الشَّرعيَّة، وجمع الكتب المذكورة والتَّبذير، والإسراف من بيت المال، واتِّفاقيَّة خلاف المسوِّغات الشَّرعيَّة، وقتل، وحبس، وتغريب الرَّعيَّة بلا سببٍ شرعيٍّ وسائر المظالم الأخرى، ثمَّ أقسم على الرُّجوع عن غيّه، ثمَّ عاد، فحنث، وأصرَّ على إحداث فتنةٍ ليخلَّ بها وضع المسلمين كافَّة، فورد من المسلمين من كلِّ الأقطار الإسلاميَّة بالتَّكرار ما يشعر باعتبار زيدٍ هذا مخلوعاً، فلوحظ أنَّ في بقائه ضرراً محقَّقاً، وفي زواله صلاحاً، فهل يجب على أهل الحلِّ، والعقد، وأولياء الأمور أن يعرضوا على زيدٍ المذكور التَّنازل عن الخلافة، والسَّلطنة، أو خلعه من قبلهم. الجواب: نعم يجب.) انظر نصها الأصلي والمترجم: صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 337.

أمين الفتوى حاج نوري أفندي كتابة النص، وأجبر شيخ الإسلام محمد ضياء أفندي على التوقيع عليها،[748] ثم صودق عليها في مجلس المبعوثان (نواب وممثلي الشعب)، وعزل السلطان بترتيب كامل من جماعة الاتحاد والترقي بتاريخ 27 نيسان 1909م بعد 33 سنة من الحكم الحافل بالإصلاحات، وتضمنت الفتوى ادعاءات غريبة مثل حرق كتب الشريعة، ووصفه بما لم يعرفه الناس عنه، وقد أجاب السلطان لـمّا تليت عليه الفتوى: "ذلك تقدير العزيز العليم".

كما كان للفقيه السلطاني جهود أخرى في ترويج ثقافات الطاعة من خلال خطبه، ومرافقته للسلاطين وإظهار الإجلال لهم أمام الناس، والتصنيف ضمن هذا النسق أيضًا كتب شيخ الإسلام السيد أحمد عبد الوهاب أفندي يسنجي زاده (شيخ الإسلام رقم 103) كتاب (خلاصة البراهين في إطاعة السلاطين)، وقد طبع سنة 1832م.

ثامنا: معركة الفتاوى السياسية

نتيجة بعض الأحداث السياسية في آخر عمر الدولة العلية، استخدمت الفتوى ضمن أسلحة الصراع، فقد استخدم آخر السلاطين العثمانيين محمد وحيد الدين، وأعضاء حكومته جميع ما لديهم من وسائل، وأسلحة دينية، وعسكرية، وقضائية، وشعبية للقضاء على القوة الجديدة المسماة "حركة المقاومة الشعبية" [749] التي يقودها مصطفى كمال أتاتورك، وبالتركيز على موضوع بحثنا نجد أن شيخ الإسلام دري زاده عبد الله أفندي وبناء على رغبة السلطان أصدر مجموعة فتاوي تبيح قتل العصاة، بل اعتبر أن قتالهم فرض عين على كل مسلم بالغ، واعتبرهم بغاة ومن لا يطيع أمر سلطان

وقد عبّر المفتي إلماليلي حمدي يازير، لاحقا عن ندمه الشديد، وذكر أنّ ذلك كان أكبر خطأ ارتكبه في حياته، والذي تمثل في المشاركة في عزل السلطان عبد الحميد. أنظر ترجمته :

Yusuf Şevki Yavuz,"ELMALILI MUHAMMED HAMDİ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlari 1995), 11:57.

(748) يرى الباحث محمد حرب أن الفتوى جبرية، انظر: المثقفون والسلطة، ص47، أما الباحث أحمد أق قندز أن شيخ الإسلام جعل نفسه ألعوبة في أيدي الاتحاديين، انظر: الدولة العثمانية المجهولة، ص 455.

(749) **قوات حركة المقاومة الشعبية في الأناضول (حكومة انقرة)** : نشأت في بدايتها على شكل تنظيمات سرية لمقاومة الاحتلال الأجنبي للأراضي العثمانية بعد هزيمتها بالحرب العالمية الأولى وسقوط كبرى المدن بيد الاحتلال مثل: القدس وبغداد ودمشق وطرابلس الشام ودخول قوات الاحتلال للساحل التركي ومدن الأناضول، وتحولت مع تطور الأحداث إلى حكومة موازية بأنقرة برئاسة مصطفى كمال أتاتورك خلاف حكومة إسطنبول التي تتبع الخليفة وحيد الدين خان، ومع تطور الاحداث السريعة حسمت الأمور لصالح حكومة انقرة، وتمّ إلغاء الخلافة مع كافة مؤسساتها وقيام الجمهورية التركية في 03 مايو 1924. انظر: إكمال الدين إحسان أوغلو، مرجع سابق، ج01، ص 140 وما بعدها.

المسلمين في قتالهم فهو من الآثمين،(750) ومن جهة أخرى استعمل الطرف الآخر وهم قوات المقاومة أو الحركة الشعبية مختلف الوسائل، ومنها تشكيل حكومة بأنقرة، كما استخدم الفتوى السياسية أيضًا، فقد أصدر في 16 نيسان 1920م مفتي أنقرة محمد رفعت أفندي بوركتشي(751) فتوى وقع عليها 153 مفتيًا في الأناضول لتقويتها، جاء فيها: "إن الفتوى الصادرة من شيخ الإسلام باطلة" وسميت بفتوى الأناضول الشهيرة :

(Anadolu Fetvası, Börekçizade Mehmet Rifat Efendi Fetvası).(752)

تاسعا: فتاوى قمع الحركات الباطنية والتمددات الفكرية غير السليمة

كانت لشيوخ الإسلام فتاوى للضبط المجتمعي العام، حيث قتل الكثير ممن اتهم بنشر الإلحاد والزندقة، والذين عملوا على تخريب عقائد الناس بفتاوى من شيخ الإسلام بعد مناقشات علمية ومباحثات فكرية، فقتل كما تذكر بعض المراجع شيخ الغلمان (753) بناء على فتوى كمال باشا زاده (شيخ الإسلام رقم 09) عام 1529م، وقتلت فتوى أبي

(750) ترجمت الفتاوى ونشرت في مختلف أقطار العالم الإسلامي، ونشرت في القاهرة، مجلة المنار، المجلد 23، ج09.

(751) **محمد رفعت أفندي**: (1860-1941م) أخر مفتي للدولة العثمانية في أنقرة، وقد تولى منصب أول رئيس لدائرة الشؤون الدينية في العهد الجمهوري وهو المؤسسة الرسمية البديلة في العهد الجمهوري عن مؤسسة شيخ الإسلام، واستمر بمصبه من تاريخ تأسيس المؤسسة في عام 1924 لغاية وفاته في 05 مارس 1941م. انظر:

Veli Ertan, "Rifat Börekçi", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tdv Yayınlari 1994), 6:325.

(752) نشرت في صحيفة Hâkimiyet-I Milliye للمزيد انظر:

Cumhuriyetin İlk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin 22. ÖlümYıl dönümü", Asrın Dini Müslümanlık, II/21, Ankara 1963, S. 14-15.

(753) **شيخ الغلمان**: هو إسماعيل معشوقي أفندي ولد في البوسنة وكان ينشر مذهبه بين الناس ويرى بسقوط العبادات وتساوى الحل والحرمة عندأتباعه، كما رآى بوحدة الوجود، وأن الولاية أعظم من مقام النبوة، ترك مجموعة من الكتب هي: أصول المحققين- ديوان شعر: المفيد المختصر وهو محقق ومطبوع بتركيا:

Oğlanlar Şeyhi İbrahim, *Müfid Ü Muhtasar*, (İstanbul: Kitabevi Yay, 2003).

- القصيدة الميمية-. حققها ونشرها بمجلة محكمة الباحث التركي:

Abdullah Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (1969),187-199.

(224) حوكم علميًا ورفض التراجع عن رؤيته وعقيدته، وتذكر بعض المراجع مثل أكرم كيدو في كتابه مؤسسة شيخ الإسلام ص127 عن قصة إعدامه من طرف مجلس علمي كان به أبو السعود أفندي تحت ولاية شيخ الإسلام كمال باشا زاده بعدما رأى العلماء أن أفكاره تلحق ضررا كبيرا بنظام المجتمع ، فأعدم مع 12 مريدًا له سنة 1529م، لكن لما رجعت للمراجع التي تؤرخ وفاته وجدت أنها تحكي عن وفاته سنة 1655 م كما ذكرت

السعود أفندي الشيخ كابزلي محي الدين كرماني سنة 1550م، بتهمة نشر عقيدة وحدة الوجود، وقتل الشيخ حمزة بالي الذي ظهر في البوسنة ونشر الإلحاد مع جماعته بين الناس بعد أن رفض التراجع والتوبة.[754]

وأُعدم بطريرك الأرمن أقيتيس بسبب ادعائه النبوة سنة 1746م، وقد عوقب قبلها بالسجن لسوء معاملته مواطنيه الكاثوليك، والظاهر أن هذه الحالات لا تتعلق بحريات الفكر بل بنشر هؤلاء هذه الأفكار وتجمع الناس حولها؛ مما أصبح يشكل خطرًا على المجتمع والدولة.[755]

4. مؤسسة شيخ الإسلام في آخر قرن لها: مرحلة تورط الفقيه في أزمات السلطة.

في آخر قرن من عمر الدولة العثمانية تطورت العلاقة بين الفقيه والسلطة، وأصبحت نموذجًا فريدًا وخاصًا بفعل الظروف التي عاشتها الدولة العلية يومها، حيث دخلت في أزمات خارجية وفقدان لأراضيها بيد المستعمر الأجنبي، كما عاشت توترات داخلية سياسية تمثلت في تولد أفكار إصلاحية متأثرة بالغرب الأوروبي؛ وبالمقابل نجد فكرًا مقاومًا لها مشرقي الهوية. إضافة لاشتداد الصراعات داخل القصر السلطاني وتدخل السفارات الأجنبية، أمام هذه الحالة تورط الفقيه في الأحداث بشكل بالغ، ودخل في الممارسات السياسية والاصطفافات، فكان فاعلًا تارة وضحيةً تارة أخرى، مما أزعج الكثيرين الذين نادوا بتجنيب المؤسسة الدينية التجاذبات الحزبية والسياسية، والحفاظ على قداسة الدين وعدم استغلاله، في حين اعتبر الفقهاء هذا الخطاب عزلًا للدين عن الحكم والحياة العامة، وحبسًا له في الصوامع، وهي بدعة سياسية مرفوضة.

من خلال تحليل أحداث هذا القرن نجد من شيوخ الإسلام ثلاثة نماذج سنتحدث عنها في هذا البحث تحليلا وتقييما:

الموسوعة الإسلامية وغيرها في حين كانت وفاة أبو السعود أفندي قبل هذا سنة 1574م مما يجعلنا أمام اضطراب بصدد بواعث الإعدام، أو أننا أمام شخصيتين مختلفتين انظر ترجمته ومعتقداته:

Süleyman Gökbulut, "Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Ve Bazi Tasavvufi Görüşleri", *Hitit Üniversites İlahiyat Fakültesi Dergisi*,11, (2012/2), 253-280.

[755] للمزيد انظر كتاب : أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 130.

1. شيخ الإسلام قاضي زاده محمد طاهر أفندي (شيخ الإسلام رقم 105)، ودور الفقيه في الترجيح بين أجنحة السلطة من خلال دوره في الثورة والقضاء على التشكيلات العسكرية الإنكشارية.
2. شيخ الاسلام خير الله أفندي خالع السلاطين (شيخ الإسلام رقم 35)، الذي عزل بقوة الفتوى السلاطين عبد العزيز الأول ومراد الخامس.
3. شيخ الإسلام مصطفى صبري (شيخ الإسلام رقم 128) الفقيه المسيس، آخر الشيوخ العثمانيين.

4. 1. مؤشرات الانغماس السياسي لشيخ الإسلام

عاشت الدولة اضطرابات سياسية كثيرة، وقد وصف أحد شيوخ الإسلام المتأخرين وضع الدولة لما سأله السلطان وحيد الدين عن رؤيته للأوضاع فقال: "انتقلت الدولة من وحدة الوجود إلى وحدة الجنود، وكان الصدر الأعظم يفدي السلطان، والآن الكل يفدي الصدر الأعظم".[756]

ومن صور الانغماس السياسي والتشعب في دخول الفقيه (شيخ الإسلام) في تفاصيل ويوميات السياسية وأشغال الحكم التنفيذية في القرن الأخير في عمر الدولة العلية؛ نسجل مجموعة من الأشكال منها: تولي الفقيه للمناصب السياسية الصرفة الخالية من أي نشاط علمي أو ديني، فالشيخ محمد ضياء أفندي (شيخ الإسلام رقم 119) تولى عضوية مجلس الأعيان لغاية وفاته عام 1917م، والشيخ محمد صاحب أفندي (شيخ الإسلام رقم 120) الذي ولي عضوية مجلس الأعيان مرتين،[757] والشيخ زاده أحمد أسعد أفندي (شيخ الإسلام رقم 116) كان مستشارًا للصدر الأعظم وتولى عضوية مجلس الأعيان لغاية توليه منصب المشيخة.[758]

ونسجل هنا حالة شيخ الإسلام حيدر إبراهيم أفندي الغريبة، حيث تولى مناصب خارج الدولة العثمانية بعد انتهاء ولاية مشيخته، وهي عضوية المجلس التأسيسي العراقي عام 1923م وهو البرلمان العراقي الأول بعد استقلالها عن الدولة العثمانية، ثم وزير الأوقاف بالعراق عام 1925م.[759]

---

[756] Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 235.

[757] شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص329-343.

[758] Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 212.179.

[759] محمد سعيد الراوي، تاريخ الأسر العلمية في بغداد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط01: 1997، ص126.

ومن شيوخ الإسلام الذين كانت لهم عضويات سياسية وتنفيذية حكومية سابقة في هذه المرحلة مصطفى خيري أفندي (شيخ الإسلام رقم 125) تولى وكالة نظارة المعارف (وزارة) وقبلها نظارة الأوقاف أربع مرات في حكومات مختلفة، وتولى منصب وكيل لنظارة الداخلية، يخلف الوزير عند غيابه وسفره.(760) بل تحزب بعض مشايخ الإسلام وترشحوا في قوائم حزبية للدخول في المجالس التمثيلية، والغريب أن نجد بعض المشايخ قد ترشحوا في قوائم حزب الاتحاد والترقي(761) المثير للجدل السياسي والفكري، كشيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي الذي ترشح لعضوية مجلس المبعوثان سنة 1908 عن قائمة الاتحاد والترقي، وفاز بالعضوية ممثلًا عن قونية.(762)

والشيخ موسى كاظم أفندي(763) الذي كان شيخًا لعهدتين مدة ثلاث سنوات في أواخر عمر الدولة للسلطان محمد رشاد، و السلطان محمد وحيد الدين، وكان من رموز جماعة الاتحاد والترقي، وكان "معممًا اتحاديًا واشتهر بكونه

---

(760) Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Osmanli Arşivi Daire Başkanlığe, 1992, ankara, 319.

(761) **الاتحاد والترقي**: تأسست من 1889 حتى 1918 عبر مختلف التشكيلات والتسميات ، مدرسة تأثر أبناؤها بالغرب الأوروبي، اختاروا ذكرى الثورة الفرنسية المئوية لإعلان إنشاء منظمتهم السرية وكان شعارهم نفس شعار الثورة الفرنسية ، تغلغلت خلاياهم في الجيش وموظفي الدولة من المدنيين، تأثر الاتحاديون بالأفكار القومية التركية، قامت الحركة بالضغط على السلطان عبد الحميد لإعلان المشروطية الثانية وعودة الحياة النيابية، ولكنها استأثرت بالحياة السياسية وقمعت المعارضة ولم تطبق مبادئ الديمقراطية التي نادت بها، أسقطت السلطان عبد الحميد عام 1909م ، واعتلت الحكم لغاية انتهاء الحرب العالمية الأولى، وبعدها أصدار السلطان وحيد الدين قرارًا بمحاكمة قياداتهم بتهمة آثار هزيمة تركيا، فهرب الكثير منهم للخارج، وبعد وصول الكماليين للحكم انقسم الاتحاديون إلى المندمجين معهم والمعارضين، واتهمت بعض قياداتهم السابقة بتدبير محاولة اغتيال مصطفى كمال أتاتورك في أزمير سنة 14 يونيو 1926.

ويرى المؤرخ المصري التركي محمد حرب أن جمعية الاتحاد والترقي تبنت الأفكار الغربية المضادة للإسلام، وكان الفكر الحاكم في اتجاهاتها هو الماسونية، لكنها استغلت الدين عند مخاطبتها للناس للتأثير فيهم ضد عبد الحميد، فجاء في بيناتها: "إن مقصدنا سلامة الدولة والخلافة...عبد الحميد سلطان متجبر عديم الايمان يسحق القرآن تحت قدميه وكذلك يسحق الضمير والايمان".

انظر : محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني، آخر السلاطين العثمانيين الكبار، ص 277.

Şükrü Hanioğlu," İTTİHAT Ve TERAKKÎ CEMİYETİ ",*TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlari, 2001), 23:476

(762) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 385.

(763) **الشيخ موسى كاظم أفندي**: (1858-1920م) من أرضروم، (شيخ الإسلام رقم 122) كان مدرس العقائد في جامع الفاتح، بعد إعفائه من المشيخة حوكم مع رجال حكومة الاتحاد والترقي بتهمة الفشل في الحرب العالمية الأولى، ونفي إلى أدرنة حتى توفي عام 1920م، له مصنفات مختلفة منها: صفوة البيان في تفسير القرآن، أصول الشورى في الإسلام، الجهاد في الإسلام، ومجموعة من المقالات، وترجم كتاب وحدة الوجود لمحمد جمال الدين نوري، كما ترجم تهافت الفلاسفة للغزالي، وكتاب الأجوبة لابن رشد.

ماسونيًا"[764] وتولى المقام لاعتبارات سياسية لا علمية، وشيخ الإسلام أوركوبلي مصطفى خيري أفندي (شيخ الإسلام رقم 125) الذي يصفه يلماز أوزتونا بأنه "رجل دين ودولة قدير، اتحادي معتدل"[765]

حاولت السلطة إصلاح الهيئة العلمية الدينية الرسمية، فكان أن صرّح السلطان بأن تولية الشيخ مصطفى خيري أفندي شيخًا للإسلام هدفه إصلاح أوضاع المشيخة والمحاكم الشرعية والمدارس العلمية،[766] وهذا إقرار بالعلل الكثيرة.

ورغم حال الأزمة الكبيرة بالدولة الداخلية والخارجية فلم تتنازل المشيخة عن إسناد السلطة في أزماتها الخارجية، فكان موقف شيخ الإسلام واضحًا في الحرب العالمية الأولى التي دخلتها الدولة العثمانية، فأعلن شيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي فتاوى الجهاد الأكبر[767] ووزعت في الأقطار وترجمت وقرئت بمساجد المسلمين في العالم الإسلامي، وكانت تطمح لتحريك الشعوب بهدف تحررها من المستعمر الأجنبي والثورة والعصيان ضد الإنجليز والفرنسيين في البلاد المستعمرة، ثم وقع شيخ الإسلام و28 من كبار العلماء والقضاة والشيوخ السابقين على بيان الجهاد (جهاد بيان نامه سي) الذي أصدره السلطان محمد رشاد بصفته خليفة المسلمين، وكانت هذه الفتاوى والمواقف شرعنت الدخول في الحرب العالمية مع أن الدولة لم تكن تملك الخيار في دخولها من عدمه.

رغم هذا التورط العميق بشؤون الحكم والسياسة مظنة الخلاف؛ فإن الرصيد الشعبي لشيخ الإسلام لم ينهَر، فقد بقيت لكثير منهم مكانتهم لدى الجماهير التي تعدت حدود العاصمة إسطنبول ومدن تركيا، فبعد حادثة اقتحام الباب العالي من قبل بعض المعارضين في 23 كانون الثاني 1913م وإجبار الصدر الاعظم أنور بك كامل باشا على كتابة استقالته، وسقط معه شيخ الإسلام محمد جمال الدين أفندي من المشيخة (شيخ الإسلام رقم 118) الذي اعتُقل ونفي خارج الأراضي العثمانية الى مصر، وكان أكثر شيوخ الإسلام مدة واستقرارًا في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، تذكر المصادر

---

[764] يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج02، ص207.

[765] المرجع السابق، ج02، ص208.

[766] علمية سالنمية، ص 642.

[767] **إعلان فتاوى الجهاد الأكبر**: أصدرها شيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي في 14 تشرين الثاني 1914م بعد ثلاثة أيام من إعلان حالة الحرب من الدولة وهي خمسة فتاوي: الأولى: في فرضية الجهاد لدفع الأعداء بالمال والنفس، والثانية: في حكم دفع الروس والإنجليز والفرنسيين ومن ظاهرهم، والثالثة: في عدم جواز المسلمين قتال جيوش العثمانيين حتى لو أجبروا على ذلك، وقد قرئت هذه الفتاوى في احتفال كبير بجامع الفاتح في إسطنبول. انظر نصوصها المترجمة: جريدة علمية عدد 7، ص 440.

التاريخية أنه "قامت الأرض وقعدت بقدومه لمصر، وقلق الإنجليز بشكل كبير، رغم أنه ترك مقام المشيخة بصورة نهائية".[768]

وفي واقعة أخرى تظهر شعبية شيخ الإسلام حتى بعد انتهاء ولايته، فالشيخ مصطفى خيري أفندي والذي يلقب بمفتي الجهاد الأكبر بعدما أفتى بوجوب الجهاد من المسلمين ضد الحلفاء بالحرب العالمية الأولى، وعقب استقالته من المشيخة تولى منصب ناظر العدلية في عام 1918، وبعد ذلك طلب السلطان محمد وحيد الدين بطرد أعضاء الاتحاد والترقي من الحكومة وإلقاء القبض عليهم، فكان من المعتقلين شيخ الإسلام وتمت محاكمتهم عسكريًا وحكم عليهم بالإعدام، فقامت مظاهرات صاخبة شارك بها حوالي 10 آلاف شخص تطالب ببراءة الشيخ مصطفى أفندي، وتم فعلًا الإفراج عنه عام 1920.[769]

وعلى مستوى السلطة فقد حظي الشيوخ بالتقدير من السلطة، فكان مشايخ الإسلام يحوزون على ثناء السلطان، فحاز المشايخ أوسمة رفيعة في الدولة، مثل: مير أحمد مختار أفندي (شيخ الإسلام رقم 112) الذي حاز على نيشان مرصع عثماني، ووسام مجيدي من الدرجة الأولى،[770]ونفس الأوسمة حازها شيخ الإسلام حاج مختار أحمد أفندي (شيخ الإسلام رقم 114)، والشيخ الحاج عمر لطفي أفندي البودرومي (شيخ الإسلام رقم 117) الذي حصل على أوسمة خلال عمله الوظيفي منها: مرصع امتياز، ميدالية امتياز ذهبية، وميدالية فضية.[771]

ويجدر بنا أن نقوم باستعراض النهاية السياسية لولاية شيخ الإسلام وطريقة عزله، حيث تطور هذا الإجراء في التبديل لغاية القرن الأخير وقراءته سياسيًا، فهو يعطي مؤشرًا آخر عن حال الفقيه في علاقته بالسلطة في أواخر عمر الدولة العلية.

---

[768] صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 298.

[769] المرجع نفسه، ج02، ص248.

[770] İsmail Hami Danişmend, *Osmanli Devlet Erkani*, (İstanbul:Türkiye Yayınevi,1971), 157.

[771] إكمال الدين أوغلو، مرجع سابق، ج02، ص368.

فمن البيان السابق نجد أن شيوخ الإسلام الأوائل مارسوا مهامهم لغاية الوفاة أو طلب الإعفاء لغاية السابقة الأولى في حكم السلطان سليمان القانوني،[772] وعند تفحص تراجم شيوخ الإسلام نجد أن عزل الشيخ وانتهاء مهمته ترجع لأسباب مختلفة وهي:

- كبر العمر، مثل الشيخ محمد أفندي ميرزا زاده (شيخ الإسلام رقم 59) الذي وصل به العمر لمرحلة عدم قدرته على توقيع الوثائق والفتاوي تمامًا، والمولى محمد أفندي أبو الخير (شيخ الإسلام رقم 61)[773] وكان تقدم العمر يعيق الشيخ من حضور المشاهد والاحتفالات الرسمية السلطانية وتأدية سائر المهام.
- المرض، مثل شيخ الإسلام الإمام عبد القادر جلبي أفندي (شيخ الإسلام رقم 13) في زمن سليمان القانوني، عزل بسبب اختلال في العقل، أو شيخ الإسلام دري محمد أفندي (شيخ الإسلام رقم 63) الذي أصابه الفالج وضعف بدنه فأنهيت خدمته من المنصب، والشيخ عمر خلوصي أفندي (شيخ الإسلام رقم 95) الذي ولي المنصب للسلاطين سليم الثالث، ومحمود الثاني، واستقال بسبب فقده لحاسة السمع.[774]
- الاستقالات، إما بسبب الزهد في المنصب والرغبة في التفرغ للتعبد أوالاعتراض على سلوكيات الدولة، كما حصل مع الشيخ السيد عبد الله أفندي بشمقجي زاده (شيخ الإسلام رقم 60) الذي دامت مشيخته بين 1731-1732م واستقال لاعتراضه على اتفاقية السلام مع إيران.[775]
- العزل بسبب الإهمال في أداء المهام حيث عزل السلطان محمود الثاني الشيخ أحمد رشيد أفندي صديق زاده (شيخ الإسلام رقم 104) بسبب اهتمامه بأموره الخاصة بدل الاهتمام بمصالح الدولة وأمور المشيخة.[776]
- كما عُزل بعض المشايخ بسبب الخلافات مع السلطان والصدور العظام، وتكرر هذا غير مرة في تاريخ رجال مشيخة الإسلام ومفتي الدولة العثمانية، أو يعزل بعض الشيوخ بسبب الثورات.

---

(772) انظر الصفحة 198 من البحث.

(773) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، 664.

(774) Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 179.

(775) Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 289.

(776) مستقيم زادة أفندي، دوحة المشايخ، ص 128.

- أما العزل بسبب تهم الفساد فقليلة جدًا، ولا يمكن التثبت منها فقد تكون ضمن الوشايات ومكائد القصر، ونذكر مما روي –بصيغة التضعيف– عزل الشيخ ميرزا مصطفى أفندي (شيخ الإسلام رقم 55) في 1715م زمن السلطان أحمد الثالث بسبب تلقيه رشوة مالية، وهذا عار في عرف المنصب ومقام العلماء،(777) رغم أن المصادر تقول عنه أنه: كان فاضلًا زاهدًا من عائلة العلماء، وترك ابنًا وحفيدًا أصبحا شيوخًا للإسلام لاحقًا.(778)

وحالة ثانية تتمثل في الشيخ محمود أفندي المكنى إمام شهريار (شيخ الإسلام رقم 54) الذي تولى المنصب 1713-1714م والذي اكتُشف لاحقًا أنه دبر المكائد لسابقيه من شيوخ الإسلام، وهما: أبو زاده أفندي والمولى عطاء الله أفندي، حيث لعب دورًا بارزًا في عزلهما ونفيهما لطرابزون، ثم توفيا غرقًا بالسفينة التي كانت تقلهما، ونتيجة هذه الفضيحة عزل لسقوط مصداقيته وضياع الثقة فيه.(779)

وباستثناء هذه القضايا النادرة يتضح أن السلاطين كانوا ينتقون شيوخ الإسلام بعناية من وسط العلماء، وهذا ساهم في بقاء هذا المنصب بين عائلات علمية عريقة، كما ساهم في رصد نمو الشيخ وتحولاته الفكرية والسلوكية، وبقائها تحت أعين أجهزة الدولة.

وبشكل عام كانت أسباب عزل شيوخ الإسلام هي نفسها مستمرة على مدار القرون، لغاية عهد السلطان عبد الحميد الثاني حيث أصبح شيخ الإسلام يعزل تلقائيًا بسقوط الصدر الأعظم والحكومة على اعتبار أن شيخ الإسلام قد اكتسب عضوية في الحكومة، فبعد الضغوط على السلطان عبد الحميد الثاني أصدر عام 1908م إعلان المشروطية الثانية (إعادة العمل بالقانون الأساسي) وأصبح عزل شيخ الإسلام مرهونًا بعزل الصدر الأعظم وإقالة حكومته، وصار من صلاحيات مجلس المبعوثان(780) عزل الصدر الأعظم وشيخ الإسلام، وبما أن الدولة العثمانية في آخر سنواتها

---

(777) أكرم كيدو، مرجع سابق، ص 51

(778) Orhan Bayrak, *İstanbulda Gömülü Meşhur Adamlar*,(İstanbul: Yeni Zamanlar Sahaf),70.

(779) التفاصيل في: مستقيم زاده أفندي ، دوحة المشايخ، ص83.

(780) **المجلس العمومي العثماني** : هو أول محاولة للديمقراطية التمثيلية على المستوى الإمبراطوري في الدولة العثمانية، اشتهر باسم البرلمان العثماني، وكان يتكون من غرفتين، الغرفة العليا (مجلس أعيان)، والغرفة السفلى (مجلس مبعوثان).

مجلس المبعوثان هو البرلمان العثماني أو المجلس النيابي، أسسه السلطان عبد الحميد فأُجريت انتخابات عامة لأول مرة في التاريخ العثماني، وأسفرت عن تمثيل المسلمين في مجلس المبعوثان بـ71مقعدًا، والمسيحيين بـ44 مقعدًا، و 4 مقاعد لليهود. واجتمع البرلمان رسميًا في 19 مارس 1877م، لم

عاشت اضطرابات سياسية أسقطت حكومات كثيرة، ولم تصمد أمام الأزمات والاضطرابات خصوصًا بعد مرحلة السلطان عبد الحميد الثاني ولغاية إلغاء الخلافة.

فمثلا الشيخ عمر خلوصي أفندي الداغستاني (شيخ الإسلام رقم 126) تولى المنصب لمدة 25 يومًا فقط؛ لأن حكومة أحمد عزت باشا في 1918م في عهد السلطان محمد وحيد الدين السادس لم تصمد أمام الأزمات السياسية، وكانت فترته من أشد المراحل ضغوطًا على مختلف الأصعدة الداخلية والخارجة، فاستقالت الحكومة، ومع استقالتها أعفي الشيخ عمر خلوصي من منصبه.[781]

ورغم هذا القانون بقي بعض المشايخ في القرن الأخير لفترات طويلة مثل شيخ الإسلام محمد جمال الدين أفندي (شيخ الإسلام رقم 118) الذي تولى المنصب 17 سنة كاملة عبر إعادة تعيينه عدة مرات من طرف السلطان عبد الحميد في مختلف الحكومات المتعاقبة بعد اليوم التالي مباشرة من انتهاء ولاية مشيخته، والشيخ عرياني زادة أحمد أسعد أفندي (شيخ الإسلام رقم 116) الذي تولى المشيخة بطلب من السلطان عبد الحميد الثاني لعشر سنوات حتى توفي في منصبه مريضًا عام 1889م، وباستثناء هذه النماذج انتهى زمن التعمير في منصب مشيخة الإسلام، وصار كل من بعد هذه المرحلة يمكثون فترات وجيزة لا تتجاوز الشهور أو السنوات القليلة وهذا تبعا للحكومة التي كانوا بها.

من خلال تصفح تراجم شيوخ الإسلام نجد أنه بعد عزلهم أو انتهاء أعمالهم كانوا يتفرغون للعبادة أو التدريس، والبعض تولى مناصب سياسية على غير المألوف؛ حيث كانت العادة أن ينفى مشايخ الإسلام ويخرجوا من إسطنبول بعد نهاية الخدمة أو حال العزل؛ كي لا يؤثر ويشوش على دوائر القرار على الشيخ الجديد الذي يأخذ مكانه، وكان يتفرغ هناك للعلم والتعبد لغاية وفاته، وفي حالات أقل يكلف في منفاه البعيد بالقضاء،[782] وقد يتم استدعاء الشيخ مجددًا لتولي مشيخة الإسلام مرة أخرى، كما أن النفي كان أقصى عقوبة يمكن أن يأخذها العلماء في عرف الدولة التي تحترم

تطل الحياة النيابية كثيرًا، حيث لم تزد عن 11 شهرًا من تاريخ انعقاده، أصدر بعدها السلطان عبد الحميد قرارا بتعطيل المجلس ودام التعطيل 30 سنة ثم تأسس مع السلطان نفسه مجلس ثاني . انظر: محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العليّة العثمانية، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، ط 10: 2006 ص590.

[781] صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص414.

[782] Murat Akgündüz*, Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, 184.

مكانتهم، حتى الصدور العظام والوزراء يمكن أن يتعرضوا للإعدام والقتل والحبس باستثناء ثلاث حالات شاذة سبق بيانها كسر بها عرف عدم قتل العلماء.[783]

2.4. دور الفقيه في الترجيح بين أجنحة السلطة: شيخ الإسلام والقضاء على التشكيلات الإنكشارية

بعد أن شرع السلطان سليم الثالث بتطبيق إصلاحات جذرية في الجيش العثماني، اندلعت ثورة الإنكشارية التي أدت إلى عزل السلطان سليم الثالث وقتله، فقام السلطان محمود الثاني (حكم بين 1808-1839م) بإدخال نظام جديد، وشكّل تشكيلات عسكرية جديدة وبدأ بتدريبهم، وأفتى هنا الشيخ قاضي زاده محمد طاهر أفندي[784] (شيخ الإسلام رقم 105) بفتوى تأسيس التشكيلات الجديدة سنة 1826م، الأمر الذي أدى لثورة وعصيان جديد من الإنكشارية انتهى بإنهاء تشكيلاتهم من الوجود، وأصدر الشيخ أفندي الفتوى الشهيرة بإلغاء الإنكشارية.

ويمكن تسجيل مبررات إلغاء الإنكشارية فيما يلي:

1. تدخلاتهم في الشؤون السياسية، وكثرة مطالبهم، واستعمال القوة في ذلك، ومن مطالبهم عزل الوزراء وإعدام الصدور العظام ورفع المزايا المالية، وكثيرًا ما هاجموا قصر الخلافة واقتحموه، وحوّلت ملكية السلطان للإنكشارية إلى ملكية الإنكشارية للسلطان كما يعبر عنها الباحث عزمي بشارة [785]
2. قتلهم السلطان عثمان الثاني (1618م – 1622م) بطريقة وحشية [786] اعتبرت إهانة لرمزية الخليفة وهيبته، وهذا كان إعلانا صريحًا بانحرافهم عن مسارهم التاريخي حيث كانوا يمثلون قوة الفتوحات ورمز الجهاد، فقد تحولوا في هذه الواقعة من السند الأول للسلطة العليا إلى قوة اجتماعية مستقلة مواجهة لها، وغير قادرة على تنفيذ واجباتها العسكرية المطلوبة منها، فكانت بداية المطالبة بالنهاية لهم.

---

[784] **قاضي زادة محمد طاهر أفندي** :شيخ الإسلام يلقب مفتي الواقعة الخيرية، (1750-1838م) ولد في إسطنبول ودرس فيها، ولي المشيخة سنتين ونصف، له مصنفات منها: شرح كلمة التوحيد، تفسير سورة الإخلاص، رسالة الطلاق، ومجموع الفتاوي. كان عالما فاضلًا صوفيًا على الطريقة النورية. انظر ترجمته: دوحة المشايخ، ص128، صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص188

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanli Müellifleri*, (Türiye Bilimleri Akademisi- TÜBA-),1,350.

[785] عزمي بشارة، الجيش والسياسة، قطر، منشورات المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسية، ط01، 2017، ص15.

[786] وقع السلطان في أيديهم فداروا به في المدينة على فرس وأرغموه على ارتداء ملابس مبتذلة موجهين له الإهانات أمام العامة، وخلعوه، وهكذا انتقم الإنكشاريون من عثمان الثاني على محاولته الإصلاحية.

3. انغماسهم إلى جانب السياسة في النشاط التجاري والحرفي؛ مما أدى لركونهم للدنيا وتقاعسهم عن أداء واجبات التدريب، والتلهي عن مهمتهم الأساسية، كما أدى لتتابع هزائمهم مع الأعداء، ففي الوقت الذي كانوا مشغولين فيه بالقصر والتمرد عليه، كانت الأخبار تصل عن هزائمهم في الجبهات، وخسرت الدولة الكثير من أراضيها.[787]

نستطيع تسجيل أهم تجاوز قام به الإنكشاريون في تحولهم من قوة عسكرية جهادية إلى قوة سياسية اجتماعية، وإسقاطهم لرمزية الدولة من خلال قتل السلطان (رمزية الخلافة العليا)، وقتل شيوخ الإسلام (الرمزية الدينية) وإعدام الصدور العظام وعزلهم (الرمزية السياسية) واقتحام قصر الخلافة (الرمزية المؤسساتية) كما كثرت شكاوى الناس من ظلمهم، وإساءاتهم إلى السكان المدنيين في العاصمة والولايات؛ مما استدعى تحالف الجميع لإيقاف عملية التحول العسكري "لسياسي مسلح" يحاول عسكرة الخلافة، وبناء نموذج "ثكنة السلطنة "والتصدي للانقلاب العسكري على السلطة السياسية.

وبقدوم السلطان محمود الثاني الذي كان رجل دولة صاحب ذكاء بالغ، والذي اشتهر بإصلاحات في نظام الدولة ولاسيما توجهاتها نحو الغرب وعصرنتها، وكانت الإمبراطورية تمر في زمن حساس وعصيب، فقام بمخطط إلغاء التشكيلات الإنكشارية عبر مرحلية ذكية دامت سبعة عشر سنة بعد أخذ الفتوى بالإلغاء من شيخ الإسلام.

وبعرض موجز لأحداث العصيان الأخير لهم، نجد أن دور الشيخ محمد طاهر لم يكن يتمثل في الفتوى فقط بل قاد الثورة عليهم، فبعدما أمر السلطان محمود الثاني بتثبيت راية رسول الله (سنجق شريف) في ميدان السلطان أحمد، حضر الشيخ محمد طاهر أفندي مع العلماء والقضاء وجمع 3500 طالب من المعاهد الشرعية، ثم لحقهم السكان الغاضبون وخطب فيهم بحماسة عالية، وبدأ الجيش يقصف مقرات الإنكشارية، لغاية الانتهاء منهم في 14-15 يونيو 1826م، وحسب المصادر فقد قتل 06 آلاف إنكشاري، وأصدر السلطان قراره بإلغاء هذه التشكيلات التي عمرت 465 سنة، وإغلاق تكاياهم الصوفية التي ينتسبون إليها لأنها الظهير المعنوي للإنكشاريين، ونفي شيوخها من أتباع الطريقة

[787] أق كوندوز، مرجع سابق، ص 222.

البكتاشية،[788] ومحو آثارهم ورموزهم حتى من المقابر، وقدم السلطان محمود الثاني للشيخ محمد طاهر أفندي هدية نادرة وهي جوهرة من 100 غرام مكافأة له على دوره في الواقعة الخيرية.

وكان لدور شيخ الإسلام هنا في القضاء على التشكيلات العسكرية من خلال مجموعة من الفتاوى:

الفتوى الأولى: عقب الاجتماع مع المتمردين في داره، وهي فتوى وجوب تنفيذ التعديلات الجديدة والإصلاحات على الإنكشارية، ومعاقبة كل مخالف لها.

الفتوى الثانية: في إقرار إلغاء الوحدات الإنكشارية، وأنها تحولت لفئة باغية.

الفتوى الثالثة: في إغلاق التكايا البكتاشية الصوفية التي كانت حاضنة وداعمة لهم، ونفي شيوخها.

فنجد هنا شيوخ الإسلام والعلماء قادوا الثورة على أهم قوة عسكرية تحكمت في مفاصل الدولة وقراراتها، وعطلت مسار نموها بحركاتهم العصيانية المستمرة، مقابل هزائمهم في الحروب الخارجية بسبب انشغالهم بالنفوذ والتوسع في القضايا الداخلية للدولة وهو ليس من أعمالهم، لينتهي مسلسل عزلهم للصدور والسلاطين والشيوخ وقتلهم ونفيهم.

كان قرار إلغاء الإنكشارية مقبولًا لدى الجميع، وسجل في التاريخ، وسميت "الواقعة الخيرية" أو "واقعة الطائفة الباغية"[789] وباللغة التركية (Vaka-i Hayriye) وتم تشكيل وحدة عسكرية جديدة سميت بـ "العساكر المحمدية" (Asâkir -i Mansûre-i Muhammediyye).

يرى الباحث أن السلطة الدينية لعبت من خلال شيوخ الإسلام وطلابهم دورًا حاسمًا في تنفيذ قرار السلطة السياسية في حسم وإنهاء هذا الجهاز، وتأسيس قوات أخرى ذات ولاء أكبر للسلطة، وشيخ الإسلام يدرك جيدًا تاريخ أسلافه ممن مزقهم عساكر الإنكشاريين وسحل جثثهم دون دفن، فلم يكن الموقف سهلًا بقدر ما كان قضية مركزية تتبع

---

[788] نشأ أفراد الجيش الجديد في أجواء عسكرية خالصة، لا مكان فيها لمتع الحياة، فكل ملتحق بالجيش الإنكشاري بعد اعتناقه الإسلام، تُقطع صلته بأهله وبيئته الثقافية، وخضعت عمليات تدريبهم – التي كانت تتم في مدينة أدرنة – وبناء قدراتهم القتالية لمعايير صارمة، ساهمت هذه النشأة الصارمة في تكوين قدراتهم القتالية العالية، فكانوا أداة قوية في يد العثمانيين في أغلب معاركهم التوسعية، فحاربوا بقوة مع مراد الأول في غزواته حتى قُتل في معركة حقل كوسوفو 1389م، كما شاركوا في الحملات على الممالك ، وأظهروا شجاعة كبيرة في معركة أنقرة 1402م ضد جيش القائد التتري تيمورلنك، والتي انتهت بمقتل السلطان بايزيد الأول.

[789] أحمد آق كوندوز، الدولة العثمانية المجهولة، ص 391.

المصلحة العليا للبلاد، وهذا وضع استثنائي يتمثل في خروج الفقيه من حيز اختصاصه الديني لحيز الأدوار الكبرى الحاسمة في عمر الدولة، إذن نحن نقف أمام (فقيه فدائي) أجاب طلب السلطان لحماية الدولة ونزع جبته الدينية ليلبس كفنه ويجهز فتاويه الحاسمة.

وللأسف إن عصرنة الجيش ومحاولات إصلاحه وإلغاء القوى الإنكشارية وتأسيس المحمدية لم يلغ عملية التدخل العسكري في السلطة السياسية، فتحركت قوى التغيير من داخل الجيش فبدأت بالانقلابات ضد السلطان عبد العزيز وقتله عام 1876م، ثم عزل السلطان مراد عام 1876م، ثم الانقلاب الدستوري عام 1908م، ثم انقلاب مسمى بالأخوة المحمدية عام 1909م ثم انقلاب عصبة ضباط الإنقاذ عام 1912م، وانقلاب أحداث اقتحام الباب العالي عام 1913م.[790]

وكان من المخرجات الرمزية ذات الدلالة السياسية تخصيص مقر قيادة الجيش الإنكشاري الذي تم حله كمقر دائم لمشيخة الإسلام، وكان شيخ الإسلام قبل هذا التاريخ يمارس مهامه في بيته الخاص.[791] وسمي المقر (باب المشيخة) قياسًا على مقر الصدر الأعظم المسمى (الباب العالي) [792] وإرث المشيخة لمقر الإنكشارية رمزية على انتصار السلطة الدينية التي ساندت السلطة السياسية في تحالف كبير على الجيش والعسكر المتمرد والمسيطر.

---

(790) قيس جواد العزاوي، الجيش والسلطة في التاريخ العثماني–بحث في علم الاجتماع العسكري–، القاهرة، دار بدائل، 2017، ص270.

(791) صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج01، ص273.

(792) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج01، ص135، **والباب العالي**: مقر الصدر الأعظم الذي يضم مستشاره ورئيس الشورى ووزيري الداخلية، **باب الفتوى** هو مقام شيخ الإسلام ويسمى باب مشيخة. انظر: محمود عامر، مرجع سابق، ص366.

3.4. قوة الفتوى: الشيخ خير الله أفندي خالع السلاطين

هو خير الله بن حمد الله بن قاسم باشا المشهور بالإمام السلطاني[793] (شيخ الإسلام رقم 114) كما أطلق عليه العلماء ورجال المشيخة لقب (مفسد إمام)،[794] (1834 /1899م) ولي المشيخة للسلاطين الثلاث: عبد العزيز، ومراد الخامس، وعبد الحميد الثاني.[795]

رافق السلطان عبد العزيز في رحلاته لبورصة ومصر وأوروبا، وكان يؤمّه في قصره حتى تولى المشيخة، وقد ولي المنصب مرتين انتهت الأولى بالعزل السريع، وولي الثانية ليكون جزءًا من أحداث هائلة منها خلع السلطان عبد العزيز ثم حادثة قتله، وتنصيب السلطان مراد الخامس ثم خلعه مجددًا بعد ثلاثة شهور، وقدوم السلطان عبد الحميد الثاني الذي أنهى مشيخته.

ونسجل هنا دور شيخ الإسلام خير الله أفندي في خلع سلطانين متعاقبين، فحق له أن يوصف بخالع السلاطين عبر الفتوى الموقعة منه، والتي تعطينا صورة واضحة عن حجم القوة التي كانت تحملها الفتوى السياسية في تلك المرحلة.

حادثة العزل الأولى: خلع السلطان عبد العزيز الأول بعد 15 سنة من الحكم

يرجع الخلع لتدبير بريطاني بعد أن توجه الخليفة عبد العزيز الأول[796] نحو تقوية العلاقات مع روسيا والتحالف معها، مما أثار حفيظة الإنجليز وحلفائهم المتخوفين من الإصلاحات التي كان يقوم بها، فرتب الخلع عبر مجموعة من الصدور العظام والوزراء المعزولين الذين جمع بينهم الحقد السابق والطمع في المصالح والمناصب؛ بل قبض بعضهم أموالًا لعزل

---

[793] كان إمام القصر للسلطان عبد المجيد حوالي ثماني سنوات، ثم عين إماما للسلطان عبد العزيز أيضًا.

[794] أطلق عليه هذا التعبير من قبل رجال المشيخة على خلفية دوره في عملية خلع السلطان عبد العزيز وقتله. أنظر ترجمته: صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 244.

[795] Serhat Başar, *Osmanli Şeyhülislamları*,261.

[796] **السلطان عبد العزيز الأول**: ولد في 1830م وتولى العرش بعد أخيه الأكبر عبد المجيد في 1861م عرف بالثقة والصدق والاستقامة، وكان منتسبا للطريقة المولوية، وخطاطًا مصارعًا، حاول القيام بإصلاحات بعيدًا عن الرؤية الأوروبية، فأسس مجلس شورى الدولة وهو قمة الرقابة في الدولة وأسس ديوان الأحكام العدلية الذي أعد مجلة الأحكام العدلية فلقب بسلطان المجلة، وضبط الأسراف والتبذير في الدولة فأوقف مصروفات السراي (قصر السلطة)، أنظر ترجمته وحكمه: آق قوندوز، مرجع سابق، ص 409 وما بعدها.

السلطان ووزعوا رشاوى لذلك،[797] وكان ضمن فريق المؤامرة على السلطان شيخ الإسلام خير الله أفندي " القليل الدراية" الذي تصفه المراجع بأنه مغرور بمنصبه، يدفعه طموحه، وكان متعصبًا تعصبًا أعمى، محتقرًا مكروهًا من طائفة العلماء، متملقًا من متملقي السرايا [798]، كما وصف أنه صاحب تكوين علمي بسيط وأن ما رفعه بمقامه في المؤسسة الهرمية الدينية هو حسن صوته بالتجويد الذي جعله إماما للبلاط لمختلف السلاطين.[799] ووسط صرخات النصيحة للإصلاح الديني في تلك المرحلة التي نادت بأن" وظيفة المفتي ينبغي أن تقلد لرجل ورع عالم فقيه"[800] كما جاء في نصيحة الملوك لمؤلف عثماني إصلاحي مجهول، ولعل لصغر سنه- 40 سنة فقط- عند تولي المشيخة أول مرة دافع للطموح المبالغ فيه.

وقد وصفه حافظ محمد بك أحد رجال القصر المحسوبين على حسين عوني باشا رأس العسكر الانقلابي بأنه الشخص الذي لا يقدر حق الإنسان، ولا يمتلك حدود الصلاحيات، الجاهل الشجاع الخائن: خير الله أفندي أو شر خلق الله.[801]

بالنظر لدوافع شيخ الإسلام خير الله التي جعلته يتورط بزعزعة نظام الدولة وعزل السلطان، فبالإضافة لوقوعه تحت تأثير وتهديد المجموعة الانقلابية، إلا أنه كان صاحب دافع نفسي حاقد على السلطان الذي عزله عن مقام المشيخة الأولى بعد أسابيع قليلة من توليته، فجاءت رغبة الانتقام مصحوبة بشهوة دوام بقائه في المنصب لفترات طويلة،[802] ولم يشفع للسلطان السنوات الطويلة التي رافقه فيها من خلال منصب الإمامة السلطانية والرفقة بالسفريات الكثيرة.

قام شيخ الإسلام بتأمين فتوى الخلع في سنة 1879م وجاء بالفتوى المبررات الخمسة للعزل وهي:

1. اختلال الشعور والقدرات العقلية.

---

[797] المرجع نفسه، ص412.

[798] يلماز أوزوتا، مرجع سابق، ج02، ص84.

[799] Altınsu Ali Kamel, *Sultan Abdulaziz İn Mısır Ve Avrupa Seyahati*, (Istanbul: Ahmet Saitoğlu Kitabevi,1944),208.

[800] Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar Kitab-İ Müstetab, Kitabu Mesalihi'l Müslimin Ve Menafi'i'l Müminin, Hırzü'l Müluk*, (Ankara: Türktarihkurumu, 1988),192.

[801] İbrahim Akkurt, *Fetvanın Gücü- İki Padişahı Tahtından İndiren Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi*, (Istanbul: Yeditepe Yayınevi,2014), 126.

[802] İbrahim Akkurt, *Fetvanın Gücü*,156.

2. قليل الخبرة في الشؤون السياسية.

3. إنفاق المال العام على مصالحه الشخصية بدرجة لا تستطيع الدولة والأمة تحملها.

4. افساد وتشويش الأمور الدينية والدنيوية للبلاد.

5. تخريب البلاد وشؤون العباد[803]

فتم تنفيذ الخلع عسكريًا بعدما جاءت الفتوى وأسقطت مشروعية السلطان، وبعد خمسة أيام من خلع السلطان عبد العزيز تمت عملية قتله كي لا يعود للعرش مجددًا في 04 حزيران 1876م في طريقة تشبه الانتحار من خلال تقطيع الشرايين، واعلنت الدولة انتحاره في بيان رسمي ولكن الشعب لم يصدق ذلك.

الخلع الثاني: عزل السلطان مراد بعد تدهور حالته النفسية والعقلية

بعد تولية السلطان الجديد مراد الخامس تذكر المصادر حالته النفسية والعقلية المضطربة، ففي هذه الفترة القصيرة من الحكم تدخلت العصابة الانقلابية في كل شؤون السلطان، وهو الشخص الذي كان يطمح طيلة 15 سنة في اعتلاء العرش بعد والده بدل عمه السلطان عبد العزيز،[804] ولكن بعد تولي الحكم وربما بسبب هذه الضغوط والدوافع النفسية المتراكمة إضافة لحادثة عزل عمه وعملية قتله الدامية بدأت تظهر عليه تجليات المرض بشكل تدريجي علمًا أنه كان يعيش بحالة عادية عندما كان وليًا للعهد.[805]

فجاءت فتوى ثانية من شيخ الإسلام خير الله أفندي لخلعه أيضًا بعد ثلاثة شهور فقط، وكان أقصر السلاطين العثمانيين ولاية في تاريخ الدولة، وجاء بفتوى العزل: "إذا جن إمام المسلمين جنونا مطبقا ففات المقصود من الإمامة، فهل يصح حل الإمامة من عهدته؟ الجواب: يصح والله أعلم- كتبه الفقير حسن عفا الله عنه".[806]

---

[803] الفتوى باللغة العثمانية أنظر ترجمتها للتركية وتحليل محتواها:

İbrahim Akkurt, *Fetvanın Gücü*,75.

[804]Akkurt*, Fetvanın Gücü*,86.

يقول عنه المؤرخ يلماز أوزوتا: أظهر حرصا شديدًا وقبيحًا على تولي العرش قبل أوانه، وكان معارضا لقتل عمه، كما لم يكن محمود السيرة كسلفه، انظر: تاريخ الدولة العثمانية، ج02، ص85.

[805] للمزيد من التفاصيل عن حالة السلطان العقلية:

Tevfik Nureddin, *Sultan Murad'ın Cülüs ve Hal'i ve İntiharı*, (Kostantiniyye Yayınları,1324), 11-15.

[806] الفتوى باللغة العثمانية ترجمها الباحث عن المتن التركي في:

مصير خالع السلاطين خير الله أفندي

استمر خير الله أفندي في مقامه ومنصبه عشرة شهور بعد تولي السلطان عبد الحميد بعد السلطان مراد، ثم عُزل[807] وكلف بمنصب ديني في الحجاز ضمن مخطط لإبعاده عن القصر والأراضي المركزية وقطع تأثيره دفعًا لمؤامراته، لغاية فتح لجنة تحقيق أفضت بعقاب المتسببين بالحوادث السابقة وإعدام عمه السلطان، وفيها عُزل الصدر الأعظم مهندس العملية من الصدارة ونفي، كما أُعدم المتسببون بالجريمة، أمّا خير الله أفندي فقد حوكم واكتفى السلطان بعزله من مناصبه الدينية في الحجاز، ونفاه إلى الطائف بالحجاز عملًا بتقاليد الدولة في عدم إعدام العلماء، والاكتفاء بتسليط النفي كعقاب لهم، وبقي هناك مسجونًا في قلعة الطائف لغاية وفاته سنة 1899م.[808]

إذن نحن أمام خير الله أفندي شيخ الإسلام في الدولة العلية الذي استطاع خلال سنة واحدة وثلاثة شهور فقط من استعمال قوة الفتوى الخطيرة وظهور آثارها السياسية في تغليف الانقلاب العسكري المدعوم من أوروبا وشرعنته، كما ساهم في زعزعة قصر الدولة لسنوات عبر عزل السلاطين وقتل السلطان عبد العزيز وتولية غيره وعزله مجددًا، وما صحبه من تولي إدارة شؤون الدولة من الجماعة الانقلابية الموالية للخارج، وأدخل العائلة الحاكمة في ضغط كبير، وسبّب المزيد من التأثير على عقل السلطان مراد الخامس، وهو ما لم يحصل خلال القرون السابقة في عمر الدولة والمشيخة، فتحقق على يد رجل في ثوب العالم ما لم يتحقق مع أكبر وأقوى شيوخ الإسلام السابقين، وهذا نموذج من نماذج تورط شيخ الإسلام في العمل السياسي غير الراشد، وتوظيف الفتوى في نقض أركان الدولة، بعدما كانت المساندة والداعمة للسلطة والشرعية.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Yıldız Mahkemesi*,(Ankara: TTK Yayınları,2000),121.

[807] İbrahim Akkurt, *Fetvanın Gücü*,92.

[808] Uzun Çarşılı İsmail Hakkı, *Taif Mahkumları*, (Ankara TTK Yayınları),1992,17.

4.4. الفقيه المسيس: آخر شيوخ العثمانيين

أولا: الشيخ صبري: سيرة سياسية

شيخ الإسلام مصطفى صبري التوكادي[809] آخر شيوخ الإسلام العثمانيين (شيخ الإسلام رقم 128) وآخر من توفي منهم[810]، الفقيه المسيس، الذي مارس السياسة نضالًا حزبيًا ومشروعًا إصلاحيًا ورافع عن مشروعه السياسي كتابة في الصحف وتأليفًا للكتب، كان شيخًا للإسلام في مختلف الحكومات التي كانت سريعة السقوط، وولي المنصب بإجمالي 08 شهور و19 يومًا.

فالتورط في الحياة السياسية لم يكن اختيارًا، فقد ذهبت فئة من الفقهاء إلى أنهم لن يتمكنوا من الدفاع عن الهوية الإسلامية للإمبراطورية العثمانية دولةً وشعبًا ما لم ينخرطوا في النشاط السياسي.

كان مصطفى صبري أفندي من أبرز الشخصيات العلمية التي تؤيد النشاط السياسي للعلماء وتعارض المشاريع السياسية القائمة، ومن تأمل مسيرته نجد أنه كان نصيرًا لدخول العلماء معترك الحياة السياسية النضالية.

---

[809] **مصطفى صبري**: (1869-1954) ولد في توقاد التركية، ان أستاذاً محاضراً في جامع السلطان محمد الفاتح ومدرسًا للحديث في جامع السليمانية رغم عمره الصغير وهذا لنبهاته ونبوغه، ثم عمل بمكتبة السلطان عبد الحميد الثاني، واختارته هيئة كبار العلماء المعروفة بالجمعية العلمية رئيساً لصحيفتها الأسبوعية التي كانت تصدر تحت عنوان (بيان الحق)، كان نائبا عن مدينته في المشروطية الثانية (البرلمان) في عهد السلطان عبد الحميد عام 1908، ثم شيخا للإسلام في عهد السلطان وحيد الدين، خطب بالحرم المكي فترة بعد نفيه وتنقل بين الدول ليستقر به المقام بمصر لغاية وفاته، قال عنه الخطيب: "فحل الفحول الصائل الذي يعد فضله أكبر من فضل معاصريه" وقال عنه الشيخ زاهد الكوثري: "قرة أعين المجاهدين." انظر ترجمته:

Tevfik Islam Yahya, *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi*, Çev Zakir Aras, (Konya: Çizgi Kitabevi,2017).

[810] ولي منصب المشيخة بعده: محمد نوري أفندي لمدة سنتين وشهر، ولكن يسمى مصطفى صبري بآخر الشيوخ الإسلام باعتبار أن ما بعده كانت مرحلة شكلية وهي المرحلة بين إلغاء السلطنة وإبقاء الخلافة، ففي 01 نوفمبر 1922 أصدرت وثيقة التفريق بين السلطنة والخلافة وشرعنتها في الجمعية الوطنية كوثيقة تأسيسية حيث أعيد النظر في تاريخ الخلافة ليتبيّن فيها أن تاريخ الدولة الغالب في الإسلام هو تاريخ ''الدولة السلطانية''، وليس ''دولة الخلافة"، فألغيت السلطنة حيث تقوم الحكومة بأعمال السلطنة مع بقاء الخلافة، (وقد نشرها وجيه الكوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا** ، بيروت، دار الطليعة، 1996-)، ثم جاءت مرحلة الإعلان الرسمي للإلغاء النهائي للخلافة في 03 مارس 1924م، فهو آخر شيخ إسلام فعلي لمؤسسة الخلافة التي انتهت حقيقة بقرار المجلس الوطني وما بقي فهو مرحلة زمنية مؤقتة لتصفية مؤسساتها فحسب مع خليفة شكلي وهو عبد المجيد .

بالنظر للعمل التنظيمي الذي قام به الشيخ، نجده أسس "الجمعية العلمية الإسلامية" التي كانت مؤسسة تطوعية لعلماء إسطنبول تهدف إلى رعاية مصالحهم الجماعية ومشاركتهم في الفاعلية السياسية، وفي البداية كانت الجمعية العلمية الإسلامية ومجلتها تؤيد جمعية الاتحاد والترقي، ووصلت هذه العلاقات ذروتها عندما انتخب مصطفى صبري على قائمة جمعية الاتحاد والترقي في مجلس النواب الجديد، ودخل الحياة النيابية وهو ابن 39 سنة، ثم ما لبثت العلاقة أن انقطعت تمامًا وانتقلت لحالة من العداء الشديد.[811] ثم أسس حزب الشعب مع مجموعة من الناشطين السياسيين عام 1910م، ولكنه تعرض للإدانة والدمغ بالطابع الديني والتوجه الرجعي، وشنت قيادة الاتحاد والترقي حملة دعائية ضد أفراد الحزب الجديد، ومنعتهم من فتح المكاتب، ثم أسس مع رفاقه حزبًا ثانيًا باسم "حزب الحرية والائتلاف" وانتخب نائبًا لرئيس الحزب، وأسس جمعية المدرسين لاحقًا على غرار جمعية العلماء لكي ترعى مصالح الفئة العلمية.

تولى مناصب تنفيذية في مراحل حساسة تعبر عن التمازج الحاد في علاقة الفقيه بالسلطة وصلت إلى حد التطابق، فعين رئيسا لمجلس المبعوثان العثماني 1919م، وتولى رئاسة مجلس شورى الدولة [812]سنة 1920م وتولى بنفسه منصب الصدر الأعظم بالنيابة والوكالة أثناء سفر الصدر الأعظم داماد فريد باشا إلى فرنسا لحضور مفاوضات صلح فرساي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى،[813] وكان شيخًا للإسلام حينها، وهذه مرحلة حصل بها هذا الخلط بين السلطة الدينية والسلطة التنفيذية لم يسبقه إليها أحد من شيوخ الإسلام السابقين طوال عمر الدولة. إذ يندر في سير الفقهاء الكبار من أسس الأحزاب وقادها وترشح في القوائم الحزبية وفاز بعضوية المجالس النيابية، وعلى الرغم من أنه وعي تنظيمي نادر، لكننا في المقابل نستطيع القول: إن الشيخ صبري بالغ في الانغماس في السياسيات الحزبية، والتحزب مظنة التزاحم والخلاف وانقسام الناس.

---

[811] عاميت باين، العلماء والنشاط السياسي في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية، ورقة بحثية بمؤتمر في مواجهة الحداثة:(نظرة جديدة على العلماء في الشرق الأوسط)، مركز نحيميا للدراسات الاسلامية بالجامعة العبرية، فلسطين المحتلة، حزيران 2006، منشور بكتاب: مائير هاتينا، حراس العقيدة: العلماء في العصر الحديث، القاهرة: مركز مدارات للبحوث والدراسات، ط01: 2019، ص 105,

[812] **مجلس شورى الدولة**: تأسس هذا المجلس في 1868م وكان بمثابة المجلس الأعلى للدولة، يضع القوانين ثم تعرض على الحكومة والسلطان للتصديق، وهو من أرقى مؤسسات الدولة، ثم تحول بمثابة محكمة ادارية عليا. انظر: يلماز اوزتونا، مرجع سابق، ج02، ص504.

[813] انظر ترجمة الشيخ في: صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج02، ص 427 وما بعدها.

كانت معارضة مصطفى صبري وشيوخ "جمعية العلماء" لمشروع الاتحاد والترقي موضع احتكاك واختبار لعلاقته مع غيره من العلماء الذين أيدوا الحزب الحاكم، ولأسباب عدة كان عدد معتبر من العلماء والفقهاء ينتسبون لمشروع الاتحاد والترقي، ولعل جماعة الاتحاد والترقي لم يتضح ملامح مشروعها الفكري والسياسي في البدايات مما جعل العلماء ينتسبون إلى الجماعة بعفوية، كما كان البعض منهم يعتقد أن هذا الحزب الحاكم يحمل أفضل فرصة للدولة العثمانية العلية لكي تصمد أمام الضغوط الخارجية الداعية لتفكيكها، والبعض الآخر من العلماء كان ينتظر منها أن تؤيد مسعاهم في إصلاحات جذرية للمؤسسة الدينية، ومن الطبيعي أن نجد بعضهم يسعى لمكاسب ذاتية شخصية من وراء تقربه من الحزب الحاكم، والحقيقة أن قيادات الاتحاد والترقي التي كانت ترحب بمن يتعاون معها من العلماء فتكافئهم بطرق مختلفة، وفي ذات الوقت كانت تهمش المعارضين وتستهدفهم، هؤلاء الشيوخ الاتحاديين الذين غرقت آمالهم العريضة في بحر من الإحباط وخيبة الأمل لاحقًا [814] واستقال من صفوفهم شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي سنة 1915 اعتراضًا على تهميش العلماء ومسارهم الغير السليم.[815]

أمّا شيخ الإسلام الآخر موسى كاظم أفندي فكان من أبرز المؤيدين لهم من داخل المؤسسة الدينية، وقد جنى من وراء هذا التقارب تعيينه في مجلس الشيوخ، ثم منصب شيخ الإسلام، واستمر بالعمل معهم رغم اتهام رجال الطبقة العلمية لها بالماسونية، وكان الشيخ موسى كاظم أفندي وغيره من العلماء المؤيدين للجمعية دور كبير في جهود الحزب في تقديم نفسه على أنه مدافع ونصير للمسلمين، كما كان لهم دور في إدانة منافسيهم السياسيين ووصمهم بأنهم رجعيون يسعون وراء مصالحهم الشخصية، ونادى شيوخ الترقي في خطبهم بوحدة المسلمين تحت راية جمعية الاتحاد والترقي.[816]

حصل استقطاب حاد بين مشروع الاتحاد والترقي ومشروع مصطفى صبري، فأنشأت جمعية الاتحاد والترقي "الهيئة العلمية" في تحد مباشر لـ"جمعية العلماء" التي أسسها الشيخ صبري، وكان هذا مؤشرًا إلى الاستقطاب السريع الذي

---

(814) عاميت باين، مرجع سابق، ص 109 وما بعدها.

(815) Refik Halid Karay, Minelbab İlelmihrab, (Istanbul: İnkılap Kitabevi,2009), 42.

(816) عاميت بايت، مرجع سابق، ص112.

حل بالمؤسسة الدينية بعد عام 1908م [817] وكان بينهما سجال حاد ومناوشات سياسية، تحول لتنافس سياسي انتخابي بين المشروعين حسم لجماعة الاتحاد ليبدأ الصدام والقمع وبرنامج الاجتثاث بعدها.[818]

ثانيا: التهميش السياسي لفئة العلماء ومحن الفقهاء

عاشت الدولة العلية سلسلة من الانقلابات والأزمات الداخلية إضافة للخسائر العسكرية الخارجية وفقدان الأراضي لصالح القوى الاستعمارية، ووصلت في وسط هذا جمعية الاتحاد والترقي للسلطة لغاية نهاية الحرب العالمية الأولى.

قمع الاتحاديون المعارضة، ولأن مصطفى صبري اشتهر شهرة واسعة في معارضتهم لقيادته المعارضة البرلمانية ضدهم ولقدرته الخطابية، ومقالاته الصحفية فقد عاش مصطفى صبري مجموعة من المحن كضريبة لموقفه التغييري والإصلاحي المعارض، فهرب لخارج البلاد وقضى أربع سنوات متنقلًا بين الدول، واسقطت عنه حقوق المواطنة وصودرت ممتلكاته وطرد من المؤسسة الدينية، ثم قبض عليه في رومانيا، ونفي لسنة ونصف في قرية غرب الأناضول، وبعد سقوط حكومة الاتحاد والترقي رجع لقمة المشهد بأن صار شيخا للإسلام، وساهم في معارضة حركة المقاومة وحكومة أنقرة الجديدة التي انتهت به للخروج من إسطنبول عام 1922م وانضم لمئات اللاجئين السياسيين الهاربين إلى خارج البلاد، ومن

---

(817) المرجع نفسه، ص109.

(818) تقسم الحياة السياسية بعد اسقاط السلطان عبد الحميد الثاني على المراحل التالية:

من 1908 : كانت الحياة السياسية تحت سيطرة جمعية الاتحاد والترقي، وغطت مرحلة حكم السلطان رشاد كاملة، وانتهت مرحلتهم بهزيمة تركيا في الحرب العالمية والآثار الناتجة عنها وإعلان السلطان محاكمتهم.

سنة 1922: كانت الحياة السياسية تحت سيطرة معارضيهم من حزب الحرية والائتلاف التي أسسها الشيخ مصطفى صبري ورفاقه، وهي المرحلة التي كانت بخلافة السلطان وحيد الدين وانتهت المرحلة بقرار المجلس الوطني الذي شكلته (قوات المقاومة الملية بالأناضول) وإلغاء السلطنة والفصل بين الحكومة والخلافة، حيث تبقى الخلافة شكلية روحية فقط.

من1922 إلى 1924: مرحلة سيطرة الكماليين على الحكم وخروج المجموعة السابقة الحاكمة مع سلطانهم وحيد الدين خارج تركيا، وكانت هذه المرحلة مع السلطان عبد المجيد لغاية إلغاء الخلافة تماما، وبهذه المرحلة ثلاث محطات سياسية وقانونية مفصلية:

1922-11-01: إلغاء السلطنة والإبقاء على الخلافة والفصل بينهما وقيام الحكومة بإدارة الدولة بدل السلطنة الملغاة.

1923-10-29: اعلان تأسيس الجمهورية التركية.

1924-03-03: اعلان إلغاء الخلافة العثمانية تماما وإخراج عائلة آل عثمان من الأراضي التركية.

بينهم السلطان وحيد الدين، وتنقل بين الدول لبنان والحجاز وإيطاليا، ورومانيا ليستقر به المطاف في مصر لمدة عقدين لغاية وفاته سنة 1954م.[819]

كما تعرض في فترة مشيخته لهجمة إعلامية قاسية ووصفوه بأنه "يريد إقامة نظام حكم علماء الدين"[820]

ثالثا: ملامح مشروع مصطفى صبري النضالي والسياسي:

"إن رسالتنا من البداية هي مخافة الله، وممارسة الحرية بالشكل المشروع ومحاربة الاستبداد والظلم" بهذه العبارة عبر الشيخ مصطفى صبري عن مشروعه مع رفاقه في مقدمة مجلة صوت الحق،[821] وكان يناشد العلماء الدعوة والانتساب "للديمقراطية الإسلامية".[822]

ركز في كتاباته على مهاجمة من ينتقدون العلماء، ومؤسساتهم وأعرافهم، وكانت الهجمة النخبوية من الطبقة المثقفة تطالب بالتغيير لدور العلماء ومؤسستهم، كما عارض مشروع فصل الدين عن الدولة وإبعاد شيخ الإسلام عن السياسة.

تزعم حملات استعادة تقاليد الإسلام ومظاهره في الحياة العامة، ولمعالجة هذا الأمر أسس لما كان شيخًا للإسلام (دار الحكمة الإسلامية)؛ لتمارس دور الحسبة، ومراقبة الأعمال المنافية للشريعة والآداب التي تراجعت في المجتمع العثماني في تلك المرحلة.

---

[819] كتب في مقدمة كتاب "موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين وعباده المرسلين: لكنَّك لو رأيتَني وأنا أكافح سياسة الظلم والهدْم والفسوق والمروق، في مجلس النوَّاب، وفي الصحف والمجلات قبل عهد المشيَخة والنيابة وبعدهما، وأُدافع عن دِين الأمة وأخلاقها وآدابها وسائر مُشخَّصاتها، وأَقضي ثلث قرنٍ في حياة الكفاح، مُعانيًا من خلاله ألوان الشدائد والمصائب، ومُغادِرًا المال والوطن مرتَين في سبيل عدم مُغادَرة المبادئ، مع اعتقالٍ فيما وقع بين الهجرتَين، غير محسٍّ يومًا بالندامة على ما ضحَّيتُ به في هذه السبيل مِن حظوظ الدنيا ومرافقها – لأوليتَني إعجابك ورضاك" انظر: موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين وعباده المرسلين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه ، 1950، ص 02.

[820] عاميت بايت، مرجع سابق، ص117.

[821] القوسي، مفرح بن سليمان: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1997، ص 346.

[822] مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج1 ص20.

دافع عن مؤسسة الخلافة مع اعتراف ببعض أخطاء حكوماتها السابقة[823]، واعتبرها نعمة وخيرًا رغم العلل، وعارض الحكومة القادمة من أنقرة بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، وأيد فتوى شيخ الإسلام دري زاده أفندي التي أدانتهم، ودعت لمقاومتهم كعصاة، ولم يتوقف عن عدائهم حتى بعد خروجه من تركيا، فوهب نفسه في العقدين الآخرين من حياته بمنفاه للمعارضة الفكرية بالقلم فكتب رافضًا إلغاء الخلافة: "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة"، كما أكمل الكتابة الصحفية في مختلف الجرائد العربية، وأصدر جريدة تركية معارضة بالبلقان، ثم حارب الفكر العلماني في المجال المجتمعي والأسري بكتاب (قضايا خلافية في الإسلام) بحث فيه مسائل الحجاب والطلاق وتعدد الزوجات... وكتاب (قولي في المرأة). [824]

رغم أن انغماس الفقيه في السياسية كممارسة صار مرادفًا لأزمة الفقيه ومحنته أيضًا، وانقسام الناس حوله، ولعل فقيهنا يدرك هذا جيدًا، ومستعد لتحمل الضريبة في سبيل تحقيق المصلحة الوطنية وتطبيق مشروعه الفكري، فنموذجنا الشيخ مصطفى صبري يمثل حجة على الفقيه الرسمي في وجوب عدم تقبل مشروع السلطة بكل حال، بل قد يتحول الفقيه من صفها لصف مخالفتها، ويصبح دوره رفع المشروعية التاريخية عن ممارساتها، فبقي نموذجًا للفقيه الرافض للتهميش،

---

[823] يقول الشيخ مصطفى صبري: "يأبى بنا الحقُّ والإنصاف إلاَّ أن نعترف بأنَّ الحكومة التركيَّة كانت قبل لا تَمْشي تمامًا على الصِّراط السَّوي، والنَّهج الشــرعي، بل كانت لا تَحْكم بِما أنزل الله في كلِّ الأمور، وتقلِّد الحكومات الزمنيَّة الأوربائية، لكن الحق مع ذلك يأمرنا أن نَشْـهَد أوَّلاً بعدم بلوغها في إهمال الشَّرع، وإعمال التقليد مبلغَ الحكومات اللاحقة؛ ولا سيَّما أنَّها لم يقَعْ منها تصريحٌ ما بكونِها حكومةً لا دينيَّة" انظر: مصطفى صبري، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ص190.

[824] ومن أهمِّ كتاباته المطبوعة بالعثمانية والتركية:

1. "مجددوا الدين" Yeni Mucedditler وقد طبع في الأستانة.
2. "قيمة الاجتهادات العلمية للمجتهدين المحدثين في الإسلام"طبع بالعثمانية في مطبعة اسطنبول 1919م
3. "الإمامة الكبرى في الإسلام" İslamda İmameti Kubar

وكتبه بالعربيَّة: "موقف العقل والعلم والعالَم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين" وكتاب "مسألة ترجمة القرآن" "قَوْلي في المرأة" وكتاب "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة" الذي طبعه في المطبعة العباسية ببيروت سنة 1924 ثم كتاب "موقف البشر تحت سلطان القدر" وهو يرد فيه على ما زعمه بعض الزاعمين من أن تأخر المسلمين وتواكلهم يرجع إلى إيمانهم بعقيدة القضاء والقدر، و كتاب "القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون" في سنة 1942م، وقد ردَّ فيه على الماديين، الذين يشككون في وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى الذين ينكرون الغيب والنبوة والمعجزاتوقد ألَّفه الشيخ في بداية الأمر ككتابٍ منفصِل، ثمَّ جعله أحدَ فصولِ كتابه الكبير "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين"، الذي طبعه سنة 1950م، وهو يقع في أربعة مجلدات كبيرة يقع كل واحد منها في نحو خمس مئة صفحة.

والمنخرط في معترك السياسة والحياة العامة دون تحرج، فإن الشيخ صبري ملهم للحركة الإصلاحية الإسلامية التركية التي اعتنقت ما ورثته عنه من نشاط سياسي، في حين آثر البعض أن يعتنق تراثه الفكري دون التركيز على آرائه السياسية التي شهدت موضع خلاف كبير، كما تحول إلى ملهم للحركة الإسلامية العالمية في الدول التي عايشها وتنقل إليها، والتي كانت تنشد عودة الخلافة وتطبيق الشريعة من خلال عمل سياسي منظم، وكان لمشروعه حماية الخلافة قيمة مغذية لمشاريع عودة الخلافة، مثل جماعة الإخوان المسلمين التي عايشت قياداتها التأسيسية مثل الإمام الشهيد حسن البنا الشيخ مصطفى صبري بمصر، وغير مستبعد حدود التأثير والتأثر البالغ بينهما.

نتائج الدراسة

بعد هذا التطواف البحثي في بحث جدلية الفقيه والسلطان في التجربة السياسية الإسلامية نصل إلى تسجيل هذه النتائج العلمية:

1. مارس النبي صلى الله عليه وسلم السياسية بعد هجرته للمدينة وتأسيسه للدولة الإسلامية، حيث إن النبوة لم تنفصل عن السياسة في التجربة المحمدية بل استوعبتها، ويظهر هذا النشاط السياسي البشري المفصول عن نشاطه بتبليغ الوحي المعصوم من خلال: الحروب، المعاهدات مع القبائل، المراسلات للملوك، وثيقة المدينة، صلح الحديبية وغيره في حالة من التمايز لا الفصل، وهذا بشكل إجمالي لا تفصيلي استغراقي لكل الجزئيات.

وتجسد هذا التمايز في الدولة الإسلامية الأولى من خلال جهازين متمايزين متناسقين: الجهاز الإداري السياسي، والجهاز الديني المكلف بالوظيفة الدينية.

ومنه نجد أن جذور العلاقة بين الفقيه وسلطته الدينية (الوظائف الدينية) والسياسي الحاكم السلطان (الوظائف السياسية) تعود للترتيب النبوي لهذا الأمر في تجربته، ولم يظهر الإشكال يومها بحكم وجود المرجعية العليا وهو النبي صلى الله عليه وسلم، لكن ظهرت مع تقدم وتوسع التجربة السياسية الإسلامية واستمرت معها .

2. اعتدّ العلماء بامتدادهم الشعبي، وبرصيدهم المعرفي، وبثقلهم الاخلاقي في مقابل سطوة السلطة ونفوذها السياسي، فرأى السلطان أن الفقيه مصدر تهديد لشرعيته أو تقوية وأسناد لها، وآمن الفقيه بمرحلة مبكرة أنه لا يمكن أن يستمر الدين في الجماعة بدون سلطة، وأن "الدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى".

3. بالقراءة لنماذج رفض بعض السلوكيات من السلطة الحاكمة يظهر لنا أن جهة العلماء وفرت ملاذا للمجتمع في مواجهة الظلم الواقع عليه من بعض دوائر السلطة، ونجد أن العلماء استثمروا بشكل جيد قوتهم الفاعلية في أوساط العامة التي منحتهم وزنا تفاوضيا مع السلطة، مما قادهم لتحقيق نجاح في ممارسة دور الدفاع عن حقوق الناس وضبط حركة المجتمع.

4. نتيجة تقاطع السلطات وتداخلها نتجت لنا أزمة التراتبية في المكانة والنفوذ بين الفقيه والسطان، فجاءت تجربة التقارب بين الفقيه والسلطان إما بالاحتواء والتوظيف أو من خلال تقريب السلطان الصالح للفقيه الناصح، وجاءت أيضا تجربة التباعد بين الفقيه والسلطان تأثرًا بأدبيات المدرسة الصوفية الداعية للعزلة وهجر مظاهر الملك، أو بسبب رؤية معارضة من الفقيه ورفضها لسلوكيات السلطة بمختلف الصور التعبيرية منها والنفور الوظيفي، والمعارضة بالمقاطعة، وتطور هذا المنهج لدى البعض من الفقهاء ليصبح منهجًا تصادميًا مع السلطة خلف ما يسمى بـــ "محن الفقهاء على يد السلاطين

5. كان الجويني يريد معالجة وضع سياسي واقع ومتوقع أوشك على الحدوث وفق رؤية استشرافية قريبة، فرأى الأزمات تحيط بالخلافة المهددة بالزوال، وظهر في زمانه السلطانات المتغلبة وتضاؤل نفوذ الخلافة، وشعر الجميع بتفاقم أزمة الشرعية، فأراد الماوردي حلها عن طريق التوكيل والتفويض من الخليفة للسلطان المتغلب، أما الجويني فكان أكثر صراحة عندما تنبأ بتضاؤل الخلافة، واعتقد أن الحل عبر زيادة نفوذ سلطة الفقهاء، وأنهم يمكن لهم أن يهبوا للنظام السياسي شرعية مقوية، أو يحلوا محلهم حال شغور الزمن من السلطة.

و أعطى الجويني الفقهاء سلطة تعيين وعزل السلطان عندما جعلهم من أهل الحل والعقد ممن يختارون الإمام السياسي ووجب على السلطان مشورتهم، وهذا انتقال لنظام الحكم من الملكية الفردية إلى المؤسساتية الرقابية، كما طرح نظرية الإحلال لعلاج شغور السلطة السياسية وخلو الزمان من الإمام السياسي، وهو أن يحل الفقيه محله في أداء الوظائف ويصير علماء البلاد ولاة العباد، وهي مكانة متقدمة قدمها الجويني لدور الفقيه السياسي وانتقاله من مرحلة التوجيه والإرشاد (الدور الرقابي) إلى الدور التنفيذي.

6. كانت تجربة القراء والفقهاء في ثورتهم ضد السلطة الأموية مع ابن الأشعث امتدادًا لثورات سلفهم من الفقهاء الثوار والصحابة والتابعين الذين تحركوا دفاعًا عن حق الأمة في (الرضا والشورى) وهما الأصلان اللذان من المفترض أن يقوم عليهما النظام السياسي الإسلامي.

غير أن الهزيمة الدموية العالية التي مُني بها الفقهاء في ثورة ابن الأشعث على يد الحجاج وجنده قد ترك أثارًا وندوبًا على الفكر السياسي الإسلامي اللاحق، وانعكس على الآراء العقدية ووظفت النصوص النبوية في سبيل خطاب

الطاعة بشكل مبالغ فيه، فكان مفهوم الخروج الذي سيوظف بجانب مفهوم البغي في تأثيم وتجريم المعارضة للسلطة، ومثل هذا المنهج الخط التصادمي الثوري من الفقيه على السلطان.

7. صاغ الفقهاء نظرية القبول بالسلطان المتغلب بعد مرحلة تغوّل السلطان وتغلبه ووضعه للأمة أمام القبول به أو خيار الفتنة الدموية ، حيث يستفيد هو من الشرعية الناقصة فيستلهمها من حركة الفقهاء والعلماء، وتستفيد الأمة من الاستقرار وبقاء رسم الدولة ووظائفها العامة، غير أن هذه النظرية التي تماشت مع الواقع المضطر المؤقت تحولت إلى مصير دائم، ورست في تجربتنا السياسية واستقرت، وتأبد الاستبداد من خلالها، وتصلبت المفاهيم وتحول القبول بالمتغلب من ضرورة سياسية تقدر بقدرها إلى مبدأ سياسي وفقهي ثابت، وكانت علاقة الفقيه بالسلطان من خلال نظرية التغلب وقبولها جاء نتيجة موازنة الفقهاء بين عيب التغلب وضرورته، وضمن السياسية الواقعية وشرعنة وعلاج الواقع السياسي.

للأسف بعد انهيار الوحدة السياسية الكبرى للعالم الإسلامي إثر سقوط الدولة العباسية اضطر الفقهاء للاختيار بين أمرين: الاستبداد السياسي أو فوضى المجتمع، حسب مصطلحات الفيلسوف توماس هوبز (Thomas Hobbes) فرجح الفقهاء الاستبداد السياسي وفق نموذج فقه التغلب.

8. مثّل لنا نموذج الفقيه ابن قتيبة الدينوري مدرسة التأصيل لسلوكيات الطاعة، وكانت كتاباته مرحلة انتقال من "أدب الكتاب" إلى تأسيس نمط "أدب الفقهاء"، فقد قام الفقيه هنا بأسلمة منهج الطاعة السياسية المستورد من فارس والذي عربه المثقفون من كتاب الديوان السلطاني أمثال: ابن المقفع، والجاحظ وعبد الحميد الكاتب، واستمرت أدبيات الطاعة السياسية وبقيت مترسخة حتى في السلوك السياسي المعاصر، وإن فكرة الاستبداد والقابلية له غذت من الموروث الفقهي السياسي حيث وجدت في أدبيات الطاعة مرتكزا وفيًا لديمومتها.

9. كانت نظريات الإمام الماوردي في الدفاع عن الخلافة كمؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة، وفي (عقلنة) الإمارة والسلطنة الجديدة لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في ثوب شرعية إسلامية، هذه الجهود جعلته فقيهًا سياسيًا تعدّى بأدواره فقهاء القضاء والتدريس والتأليف.

من الأهمية بمكان وفق نموذج الماوردي التفريق بين (عالم الدولة) و(عالـــــم الســلطان) الذي يحل ويحرم للســـلطان، فالســلطان عند هذا الأخير مقدم على الشــرع، أما عالم الدولة فهو يجتهد بحضــور المعنى الديني، والمصــلحة الدينية، ويخدم الدولة ويحفظ مصـــالح المجتمع الذي يمثله، فكان الماوردي يمثل نموذج الفقيه المســـتوزر الذي لا يجد حرجا في الدخول على السلطان والعمل معه مادام مشروعه قائم وقوي، وهو عميد منهج النصيحة السياسية والإحتساب على السلطة من داخلها.

10. ارتبطت بالدولة العثمانية من بدايات تأسـيسـها صـورة السـلطان العثماني بصـورة العالم الذي يبايع ويقدم النصيحة والمشورة والفتوى، فكان تقريب السلطان العثماني لشيخ الاسلام الفقيه صيغة ملائمة لحالة إلتقاء السياسي بالفقيه، ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة والمجتمع عبره من دون أن يكون جزءا من الهيئة التنفيذية الحاكمة ذات الطابع المدني، فعرفت الدولة العلية نشوء هيئة علمائية سلطانية قوامها علماء الدولة (فقهاء الروم) الذين يعيشون في حاضرة السلطنة وحواليها، ويرأسها المفتي الأكبر الملقب بشيخ الإسلام، بوصفه رئيس المرجعية الفقهية داخل الهيئة العلمية الهرمية العثمانية.

11. اسـتطاعت الدولة العثمانية أن تنظم عملية احتواء المرجعيات العلمية داخلها، عن طريق إنشـاء المؤسـسـة الدينية العلمية الرسمية التي تجمع "أهل العلم " إلى جانب الهيئة الحاكمة المعروفة "أهل السـيف"، وتقوم هذه المؤسـسـة بتنظيم عملية تموضـع شـرائح العلماء داخل أجهزتها وتقنين هذا التواجد عبر مشـيخة الإسـلام ونظامها وفروعها من قضـاة ومشـرعين ومدرسـين من أجل التكامل الوظيفي في توكيد نظام السـلطة في المجتمع عبر العلاقة المؤسـسـية بين الفقيه والسـلطان، ولما دخلت العلل في الدولة العثمانية وممارسـاتها بالحكم توجه الفقهاء بمشـاريع الإصـلاح وكتابات التقويم والنصـيحة المباشـرة للوزراء والسـلاطين، بلمقابل لم تسـلم الطبقة العلمية من دخول العلل والمرض، فكانت هي أيضا في حاجة للإصلاح والتقويم خاصة بعد تورط الفقيه في الممارسة السياسية المباشرة.

12. لم تعش الدولة العثمانية إشـكالية كسـب الشـرعية من الفقيه، في المقابل لم يعد هناك تخوف من السـلطان بتجاوزه للشـريعة، بل عاشـت الدولة نوعًا من التكامل الوظيفي عبر التنظيم والتدبير والتقنين وأشـكالا من الأعراف والتقاليد المجتمعية المتوارثة.

كما يسجل الباحث التوصيات التالية:

1. لا يمكن تفسير وفهم مواقف الفقيه من السلطان إلا باستحضار السياقات والشروط التاريخية، فأي دراسة نظرية بعيدة عن الواقع السياسي والظروف التاريخية تبقى ناقصة، وأي اقتباس مقطوع لأقوال الفقهاء يعتبر استدلالا خاطئا، ولهذا يدعو الباحث لمراعات هذه السياقات في التحليل البحثي لهذه التجارب وعدم الاستدلال ببعض النصوص والأقوال المبتورة من هنا وهناك.

2. يجب أن يبقى الخط الثوري الذي قام به سلف هذه الأمة من فقهائها وصالحيها -على المستوى البحثي- بعيدًا عن التجريم والتقبيح خلال دراسة ثورات القرون الأولى الهجرية، ويجب تجنب الخلط السائد في الحكم على الأفعال بنتائجها لا بصورتها ومراميها، وعدم إلصاق صفة الخروج والفتنة في التعامل مع الحوادث، فخطأ قادة الثورات في التقدير العسكري أو الزماني أو الميداني لا يجعلهم أصحاب خطيئة، بل أصحاب اجتهاد مع خطأ، ولا يغير المبادئ ولا يسقطها، وقد وصف ابن خلدون الأمر بأنه "خطأ دنيوي، وليس دينيا" حسب تعبيره.

3. إن الزمان قد استدار دورته، وأصبحت إقامة الشرعية الشورية الانتخابية اليوم ميسرة وفي متناول أيدي المسلمين بحكم توفر الوسائل والأدوات والإمكانيات، وإن هذه التطورات قد أسقطت جميع المسوغات والدواعي لنهج الاستيلاء على الحكم بالقوة والغلبة وقبول الفقهاء به كواقع صعب تغييره، بل لا يحول بيننا وبين شرعية الشورى إلا طبائع الاستبداد، ولئن كان لولاية التغلب والاستيلاء مسوغات معقولة في العصور الماضية، على الأقل في بعض حالاتها، فإنها اليوم -في ظل شيوع الدساتير والمؤسسات، ويسر تنظيم الاستفتاءات والانتخابات- قد فقدت كل مسوغ لبقائها، ويجب عدم استحضار الفقهاء لأدبيات فقه التغلب في الحياة السياسية المعاصرة اليوم وعدم قبول شرعنة دائرة الاستبداد مجددا.

4. الدعوة لقراءة متكاملة لعلاقة الفقيه مع السلطان دون اجتزاء لنماذج محددة، مما يعطينا نظرة إنصافيه لكثير من تجارب الفقهاء وآرائهم تجاه السلطة، ويوصي البحث بإيقاف الاقتباس والاستيراد غير الكامل من دعاة مشاريع الإصلاح والمدارس اليوم التي ترجع للمخزون الإسلامي التراثي؛ لتأخذ منه ما يناسبها بشكل غير

سليم، فترجع مثلا: الحركات الصوفية اليوم للإمام الغزالي في الدعوة للعزلة مع السلطة والسياسة بشكل حاد، دون الأخذ بالاعتبارات لتجربة الغزالي السياسية العملية، كما ترجع المدرسة السلفية لنصوص الطاعة السياسية، وترجع مدارس ثورية أخرى لسلوك آل البيت وثوراتهم الأولى.

5. القضية الأخرى التي تستحق الاشتغال عليها بحثيا هي إشكاليّة العلاقة بين المثقف والسلطان، وهذا لا يعني بالضرورة التشابه مع إشكاليّة العلاقة بين الفقيه والسلطان، لأنّ الفقيه يمثل قراءةً للدين، وتوجد إلى جانبه قراءات أخرى قدّمها الفلاسفة والشعراء وكتاب البلاط.

6. دعوة مؤسسات الإسلام الرسمية اليوم لقراءة متجددة في تجربة مؤسسة مشيخة الإسلام العثمانية، من حيث وضوح صلاحياتها وقوة رجالها ومكانتها الهرمية في السلطة والتزامها بأدوارها المتوازية لا المتقاطعة مع أدوار الأجهزة التنفيذية، كما يجب على مؤسسات الإسلام الرسمي القيام بالدور الرقابي التشريعي على سلوكيات الدولة العامة وأخلقتها وأسلمتها، باختصار: يشتغل المفتي – الفقيه الرسمي بقوة وتمايز بين المهام الدينية والمهام السياسية لا بفصل بينها أو علمة، ولا هامشية أو رهبنة في المهام.

أخيرًا : الدعوة بأن يأخذ الفقيه موقعه المتكامل من السلطة في مسار الإصلاح، حيث يقترب ليصلح من الداخل، ويبتعد ليعارض الفساد، ويقول الحق قولًا وفعلًا ومقاطعة، مع الاستعداد لتحمل التبعات في سبيل ذلك، ويساهم في صناعة استقرار المجتمع السياسي ضمن الإصلاح العام أيضا، وعليه أن يكون ظهيرًا نصيرًا للسلطان الحاكم الصالح في مشروعه أيضًا في مواجهة تحديات الدولة الخارجية والداخلية دون الغرق والتورط في الممارسات السياسية التنفيذية، ويجب أن يدرك الفقيه أنه سفير المجتمع وحاجاته وقيمه لدى السلطة، وسفير السلطة لدى المجتمع، كما عليه أن يدرك أن سلطته العلمية لا تتعارض ولا تتنافس مع سلطة الحاكم السياسية، ولكنها تبقى أسمى وأعلى في مجالها إذا صانها وحفظ قيمتها.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

ثانيا: كتب السنة الستة لتخريج الأحاديث.

ثالثا: الكتب والمراجع باللغة العربية:

ابن الأثير، أبي الحسن الجزري الموصلي، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط01، 1997.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط02، 1995.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تلبيس ابليس، بيروت، دار القلم.

ابن الطقطقا، محمد بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت: دار صادر.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبوبكر، العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبي، مصر: مكتبة دار التراث.

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين الحنبلي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن الجوزي، ط01، 1413.

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين الحنبلي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت، الرسالة، ط 03: 1998.

ابن النحاس، أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين وتحذير السالكين من أفعال الغافلين، تح عماد الدين عباس سعيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط:01، 1987.

ابن الوزير، محمد ابن ابراهيم اليماني، العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ت شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992.

ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، ط03، 1984.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، كتاب الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة محمد بن سعود، ط:01، 1403هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، منهاج السـنة، الرياض: منشـورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، جامع المسـائل، الرياض، دار عطاءات للعلم، ط:02، 2019.

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسـلام، ت فؤاد عبد المنعم، قطر، رئاسـة المحاكم الشرعية، 1985.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصـرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: تركي فرحان المصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلاته شرقا وغربا، تحقيق محمد بن تاويت، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط01، 2004.

ابن خلكان، أحمد بن محمد البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسـان عباس، بيروت: دار صادر،1972.

ابن خياط، أبي عمرو خليفة، تاريخ الخليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، الرياض: دار طيبة.

ابن رجب، عبد الرحمن الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، السعودية، مكتبة العبيكان، ط01، 2005.

ابن رشـــد، أبي الوليد محمد بن أحمد، فصـــل المقال والكشـــف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، ط02.

ابن رضوان، أبي القاسم المالقي، الشهب اللامعة في السياسية النافعة، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن شداد، بهاء الدين، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تح جمال الدين شيال، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994.

ابن طولون، شمس الدين محمد، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964.

ابن عابدين، محمد بن عمر الدمشـــقي الحنفي، الرد المحتار على الدر المختار، القاهرة، مطبعة البابلي الحلبي، ط:02، 1966.

ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

ابن عربي، أبي بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن عساكر، تاريخ دمشق، بيروت، دار الفكر، 1995.

ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، أدب الكاتب، تحقيق محمد دالي، بيروت، مؤسسة الرسالة.

ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ.

ابن قدامة، موفق الدين الأندلسي، المغني، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، دار عالم الكتب، ط03، 1997.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، 1990.

ابن كمال، باشا زاده، رسالة في طبقات المجتهدين، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، ط1397هـ.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، طهران: سيروش، ط:02، 2000.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك ، سيرة ابن هشام، تحقيق عمر تدمري، مصر، دار الكتاب العربي، 1990.

ابن همام، الكمال الحنفي، فتح القدير- شرح كتاب الهداية في شرح البداية في الفقه الحنفي للبرهان المرغيناني-، مصر، مطبعة مصطفى البابي، 1970.

أبو زهرة، محمد، الإمام أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، مصر، دار الفكر العربي، ط02.

أبو زهرة، محمد، الإمام زيد –حياته وعصره وآرؤه وفقهه-، القاهرة، دار الفكر العربي.

أبو زيد، وصفي عاشور، التمييز بين مقامات التصرفات النبوية- مشروعيته ومقاصده-، (ورقة بحثية)، ندوة مقاصد الشريعة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مركز دراسات المقاصد–مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، إسطنبول، 30-10-2021.

أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق حسين عاصي، بيروت، دار الكتب العلمية.

أبو يعرب، محمد تميم التميمي، كتاب المحن، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط:03، 2006.

أبو يوسف الحنفي، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979.

إحسان أوغلو، أكمل الدين، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة صالح سعداوي، إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية،1999.

أرسلان، شكيب، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ط:01، 1936.

آروفوا، دومنيك، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة رندة بعث، بيروت، المكتبة الشرقية، ط:01، 2010.

إسماعيل، عبد الجواد صـــابر، مجتمع علماء الأزهر إبان الحكم العثماني، القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتاب والوثائق القومية، 2016.

الأسـنوي، عبد الرحيم بن حسـن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصـول، تحقيق محمد حسـن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط02، 1981.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت 356هـــ)، مقاتل الطالبيين، تحقيق أحمد سيد صقر، بيروت، دار المعرفة.

الأصـفهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم (ت 430هـــ)، حلية الأولياء وطبقات الأصـفياء، بيروت دار الفكر، 1996.

آق كوندوز، أحمد، أوزتورك، ســعيد، الدولة العثمانية المجهولة، إســطنبول: وقف البحوث العثمانية، ط01: 2014.

أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

أندرسون، بيري، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، بيروت: مؤسسة الأبحاث، 1983.

أوزوتونا، يلماز، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان، تركيا: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، ط:01، 1988.

الإيجي، عضد الدين أحمد، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1997.

الباهيلي، أبي الحسـن سـلام الإشـبيلي، الذخائر والعلائق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق محمد خير يوسف، بيروت، دار ابن حزم للنشر.

بدوي، عبد الرحمن، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب المصرية.

بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط02: 1977.

بشارة، عزمي، الجيش والسياسة، قطر، منشورات المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسية، ط01، 2017.

البشير، عصام أحمد ، مقاصد التصرفات النبوية بالإمامة، (ورقة بحثية)، ندوة مقاصد الشريعة في ضوء السنة النبوية الشريفة، مركز دراسات المقاصد–مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، إسطنبول، 30-10-2021.

البغدادي، إسماعيل باشا، هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مؤسسة التاريخ العربي.

البغدادي، عبد القادر بن عمر ، خزانة الأدب، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1989.

بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:03، 2011.

بن تغري، يوسف ردي جمال الدين أبو المحاسن، صاحب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر، وزارة الثقافة، 1963

بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة، قطر، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ط01: 2004.

بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، سوريا، دار الفكر، ط:01، 1986.

البنا، حسن، مجموع الرسائل، اسطنبول، دار النداء، ط: 01، 2015.

البنا، سونيا محمد سعيد، فرقة الإنكشارية نشأتها ودورها في الدولة العثمانية من خلال المصادر التركية، ايتراك للنشر والتوزيع، ط01: 2006.

بوتشيش، إبراهيم القادري، خطاب العدالة في الكتب السلطانية، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

بوراك، جاي، النشأة الثانية للفقه الإسلامي– المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة، ترجمة أحمد ابراهيم وأسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط01: 2018.

بيتروسيان، إيرينا، الإنكشاريون في الإمبراطورية العثمانية، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2006.

بيرقدار، نجم الدين، العثمانيون حضارة وقانون، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ط01: 2014.

البيروني، محمد بن أحمد، الجماهر في معرفة الجواهر، دائرة المعارف العثمانية، 1936.

البيهقي، أبو بكر حمد بن حسين، مناقب الشافعي، ت أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، 1971.

التمرتاشي، محمد أبو عبد الله، فضائل آل عثمان، مكتبة السليمانية، دفاتر أبو السعود أفندي، رقم 2337.

التمرتاشي، محمد بن عبد الله الخطيب الغزي، الفتاوى، تحقيق عبد الله محمود أبو حسان، عمان: دار الفتح.

التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

توباش، عثمان نوري، العثمانيون رجالهم العظام ومؤسساتهم الشامخة، ترجمة محمد حرب، اسطنبول: مطبعة دار الأرقم، 2015.

الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة- معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي-، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط06، 1994.

الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2001.

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009.

الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000.

الجابري، محمد عابد، تكوين المجال السياسي الإسلامي –النبوة والسياسية-، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2005.

جب، هاملتون، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة احسان عباس، القاهرة، مكتبة الإسكندرية، ط02، 1974.

جبرون، أمحمد، مفهوم الدولة الإسلامية – أزمة الأسس وحتمية الحداثة، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، ط01، 2014.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت:، دار الكتاب العربي، 2002.

جعيط، هشام، في السيرة النبوية، بيروت: دار الطليعة ،ط04 ،2008.

الجندي، عبد الحميد سند، ابن قتيبة– العالم الناقد الأديب–، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

جوزيف، شاخت، تراث الإسلام، الكويت، منشورات عالم المعرفة، ط01، 1985.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد، غياث الأمم في إلتياث الأمم، تحقيق عبد العظيم ديب، جدة، دار المنهاج، ط02، 2014.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد، العقيدة النظامية في الأركان الإســـلامية، تح محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، .1992

حرب، محمد، السلطان عبد الحميد الثاني–آخر السلاطين العثمانيين الكبار، دمشق: دار القلم، ط02: 1996.

حرب، محمد، المثقف والسلطة–تركيا نموذجا–، مصر، دار البشير للثقافة والعلوم، ط01، 2016.

حسين، طه، من حديث الشعر والنثر، القاهرة، دار المعارف.

الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية.

الحلاق، وائل، الدولة المســتحيلة، ترجمة عمرو عثمان، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراســات الســياســات، ط:05، 2015.

حمزة، عبد اللطيف، ابن المقفع، القاهرة، دار الفكر العربي، ط03.

الحموي، مصـطفى بن فتح الله، فوائد الارتحال ونتائج السـفر في أخبار القرن الحادي عشـر، بيروت دار النوادر، 2011.

حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، ط06، 1987.

خطاب، محمد شيت، سفراء النبي، السعودية، دار الاندلس الخضراء، ط01: 1996.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تحقيق بشـــار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط01، 2002.

الخطيب، أحمد بن علي، تاريخ مدينة الســـلام، تحقيق بشـــار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإســـلامي، 2001.

الخطيب، عدنان، الشـــيخ طاهر الجزائري: رائد النهضـــة العلمية في بلاد الشـــام، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971.

الخضري بك، محمد، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، بيروت، دار ابن حزم، 2010.

الخلال البغدادي، أبو بكر أحمد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق يحى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت.

داوي، سهام، توظيف العلم الشرعي في خدمة السلطة الحاكمة، إسطنبول، منشورات منتدى العلماء، ط:01، 2021م.

الدمرتاشـــي، مصـــطفى عزبان، تاريخ وقائع مصـــر القاهرة المحروســـة: كنانة الله في أرضـــه، تحقيق صـــلاح أحمد هريدي، القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتاب والوثائق القومية، ط02: 2002.

الدهلوي، ولي الله، حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، بيروت، دار الجيل، ط01: 2005.

الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة، ط03، 1981.

ديورانت، ويل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وزكي نجيب، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

الذهبي، أبو عبد شمس الدين بن عثمان، تاريخ الذهبي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط02، 1990.

الذهبي، أبو عبد شمس الدين بن عثمان ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط بيروت، مؤسسة الرسالة، ط11، 1996.

الرازي، أبو محمد ابن أبي حاتم، مقدمة الجرح والتعديل، حيدر أباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952.

الرازي، فخر الدين أبو بكر محمد، مفاتيح الغيب–التفسير الكبير–، مصر، دار الفكر العربي ط01، 1981.

الراشد، محمد أحمد، الفقه اللاهب، دار المحراب، سويسرا، 2002.

الراوي، محمد سعيد، تاريخ الأسر العلمية في بغداد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط01: 1997.

ربيع، محمد محمود – مقلد، اسماعيل صبري ، موسوعة العلوم السياسية، إصدار جامعة الكويت ، ط01: 1994.

رستم، سليم، شرح المجلة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط03: 1986.

رسول، فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت: دار الكلمة للنشر، ط03: 1987

رضا، محمد رشيد، الخلافة، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

الروحي، أبي الحسن علي بن محمد، بلغة الظرفاء في تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد حسين إسماعيل، بيروت، كتاب ناشرون.

روزنتال، ازقن، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى – رؤية تمهيدية–، ترجمة أحمد محمود إبراهيم وأسامة شفيع السيد، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط:01، 2002.

الزبداني، عمر أنور، السياسة الشرعية –الجويني نموذجا–، من منشورات وزارة الأوقاف القطرية، سلسلة كتاب الأمة، العدد 144، ط01، 2011.

الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر بيروت، د ت.

الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى الحسيني، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994.

الزركشـي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر، المنثور في القواعد، تحقيق محمد حسـين إسماعيل، لبنان، دار الكتب العلمية ، ط01: 2000.

الزواوي، أبي يعلى، جماعة المسلمين، مطبعة الإرادة، 1947.

زيادة، خالد، اكتشـاف التقدم الأوروبي : دراسـات في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشـر، بيروت، دار الطليعة، 1981.

الزياني، أبو حمو موسى، واسطة السلوك في سياسة الملوك، بيروت، شركة ابن الأزرق للنشر.

زيهر، جولد، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، بغداد ، مكتبة المثنى، ط02: 1959.

سـالم، أحمد محمد، دولة السـلطان-جذور التسـلط والاسـتبداد في التجربة الإسـلامية-، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب أبو النصر، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط01، 1986.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب أبو النصر، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مصر، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1964.

سترينسكي، إيفان، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، ترجمة عبد الله مجدي، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط01، 2016.

السـيد، رضـوان، الأمة -الجماعة -السـلطة، دراسـات في الفكر السـياسـي العربي الإسـلامي، بيروت، جداول للطباعة والنشر، ط05، 2011.

السيد، رضوان، مقدمة تحقيق: قوانين الوزارة وسياسية الملك للماوردي، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1979.

السيد، رضوان، تقديم تحقيق : تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1992.

السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار الباز، ط:01، 2004.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي ، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01، 2004.

شقيرات، أحمد صدقي، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، الأردن: دار الكندي للنشر، ط01، 2002.

شلحت، يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، لبنان، دار الفارابي، ط01، 2003.

الشناوي، عبد العزيز، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتى عليها، القاهرة، مكتبة الإنجلو مصرية،1980.

الشنقيطي، محمد المختار، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط01: 2008.

شيمل، آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة رضا قطب، بغداد: منشورات الجمل، 2006.

صالح، أماني، الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها، القاهرة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط01، 2006.

صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين وعباده المرسلين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1950.

صعب، حسن، علم السياسية، دار العلم للملايين، بيروت، د ت.

الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية–قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مصر، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2010.

الصلابي، محمد علي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، ط01، 2003.

الصلابي، محمد علي، الدولة الأموية، إسطنبول، دار الروضة، ط01، 2017.

الصلابي، محمد علي، دولة السلاجقة، إسطنبول: دار الروضة، ط01: 2017.

الضيقة، حسن الضيقة، الدولة العثمانية : الثقافة والمجتمع والسلطة، بيروت: دار المنتخب العربي، ط01: 1996.

طاشكبري زاده، أبو الخير عصام الدين، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية.

الطحاوي، صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، السعودية، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والأوقاف، 1418هـ.

الطرطوشي، أبو بكر محمد ابن وليد الفهري، سراج الملوك، السعودية، دار المنهاج، ط01.

عباس، إحسان، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق، 1988.

عبد الكريم، محمود، تاريخ سجيتان، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

عبد اللطيف، منال، تشريح أصول الاستبداد- قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، ط01، 1999.

عبد اللطيف، كمال، في الاستبداد- بحث في التراث الإسلامي-، بيروت، منتدى المعارف، 2011.

العبيدي، محمود بشار، موقف علماء أهل السنة من السلطة السياسية في العصر العباسي الأول، دمشق، دار ابن كثير، ط01: 2017.

العثماني، سعد الدين، الدين والسياسية – تمييز لا فصل-، مصر، دار الكلمة، ط05، 2013.

العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط10، 2014.

العزاوي، قيس جواد، الجيش والسلطة في التاريخ العثماني-بحث في علم الاجتماع العسكري-، القاهرة، دار بدائل، 2017.

العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، الهند، دائرة المعارف النظامية،1325ه .

العسلي، خالد، جهم بن صفوان وكانته في الفكر الإسلامي، بغداد، المكتبة الأهلية، 1967، (أصلها رسالة ماجيستير بجامعة بغداد).

علام، عز الدين، النصيحة السياسية (دراسة مقارنة بين أدب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية)، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط01، 2017.

العلوي، سعيد بن سعيد، الفقه والسياسية- دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار الحداثة بيروت، 1982.

علي، عبد الزراق الأنباري، منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط01، 1987.

عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، 1989.

عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، مصر، دار الهلال.

العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار ابن حزم، ط01، 2005.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزي، محمد نجم الدين، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق جبور جبرائيل سليمان، بيروت، المطبعة الأمريكانية، 1945.

الفخر الرازي؛ أبو بكر محمد التيمي البكري، مفاتيح الغيب=التفسير الكبير=تفسير الرازي، بيروت، دار الفكر، ط:01، 1981.

الفراء، محمد بن الحسين الحنبلي أبو يعلى، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، مصر، مصطفى البابي الحلبي ، 2000.

الفراء، محمد بن الحسين الحنبلي أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، ط01، 1986.

فروخ، عمر، الرسائل والمقامات: عبد الحميد الكاتب-بديع الزمان-الحريري، بيروت، مكتبة منيمنة، ط:02، 2000.

فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط04، 1983.

فريد بك، محمد المحامي، تاريخ الدولة العليّة العثمانية، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، ط 10، 2006 .

فليدماتن، نوح، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، بيروت، الشبكة العربية للبحوث والدراسات، ط:01، 2014.

القرافي، شهاب الدين المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، سوريا، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط02، 1995.

القرافي، شهاب الدين المالكي، الفروق – أنوار البروق في أنواء الفروق، مصر، دار إحياء الكتب العربية، د ت.

القرضاوي، يوسف، الحلول المستورد وكيف جنت على أمتنا، بيروت: الرسالة، 1971.

القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة تأصيل وشبهات، منشورات المجلس الاوربي للبحوث والإفتاء، دبلن، ط01: 2007.

القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصـاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحســن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط01، 2006.

القشري، عبد الكريم أبو القاسم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ت عبد الحليم محمود، دمشق، دار الخير، ط01، 2003.

القشــري، عبد الكريم أبو القاســم، شــكاية أهل الســنة بحكاية ما نالهم من المحنة، تحقيق محمد ذو الغنى، محمد إدريس، عمان، دار النور المبين.

قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، مصر، دار الشروق.

القوســي، مفرح بن ســليمان، الشــيخ مصــطفى صــبري وموقفه من الفكر الوافد، الرياض: مركز الملك فيصــل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1997.

كاراديفو، البارون، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت.

كرد علي، محمد، الإسلام والحضارة العربية، مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

الكرمي، مرعي بن يوسـف المقدسي الحنبلي، مجموع رسـائل العلامة مرعي الكرمي الحنبلي، تحقيق محمد خلوف العبد الله، اسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 2018.

الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 2011.

الكوثراني، وجيه، الفقيه والسـلطان– جدلية والدين والسـياسـة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصـفوية، قطر، المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسة، ط04، 2015.

كيدو، أكرم، مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، ترجمة هاشم الأيوبي، لبنان: جروس برس.

لين بول، ستانلي، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي، دمشق: مطبعة الملامح، 1974.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار قتيبة، ط01، 1989.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد كريم راجح، بيروت، دار إقرأ، ط04، 1985.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال سرحان وحسن الساعاتي، بيروت، دار النهضة العربية، 1981.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، درر السلوك في سياسة الملوك، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، ط01، 1997.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، نصيحة الملوك، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط:01، 1983م.

مبيضين، مهند، الفكر السياسي الإسلامي والإصلاح –التجربتان العثمانية والإيرانية–، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط01: 2008.

مبيضين، مهند، أُنس الطاعة–السياسة والسلطة والسلطان في الإسلام–، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:01، 2012.

المتدين، عبد اللطيف، المثقف والسلطة الغير الشرعية– دور الفقهاء في دعم الاستبداد، كتاب جماعي دور المثقف في التحولات التاريخية، قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط 01، 2007.

المحاسبي، الحارث بن أسد البصري، المكاسب، تحقيق سعد الفقي، الإسكندرية، دار ابن خلدون.

المحبي، الحنفي محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة الوهبية، 1284هـ.

محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

المحمصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية: ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، بيروت 1957.

المرادي، محمد خليل بن علي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، بيروت، دار البشائر، 1988.

المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ت محمد زينهم عزب، القاهرة، دار الفرجاني.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط:06، 1992.

مستقيم زاده أفندي، دوحة المشايخ، تركيا: مطبوعة تشاري، 1978.

المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية .

المطرفي، مشاري سعيد، علماء صدعوا بالحق فسجنوا وعذبوا وقتلوا، الكويت، دار الظاهرية، ط:01، 2020.

المطيري، حاكم، الحرية أو الطوفان- دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية-، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط05، 2013.

المعلمي، عبد الرحمن، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل، بيروت، المكتب الإسلامي.

مغلس، هاني العبادي، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي – النص والاجتهاد والممارسة، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط01، 2014.

مقدسي، جورج، ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، مركز نماء للبحوث والدرسات، ط01، 2018.

مورغنتاو، هانس، السياسية بين الأمم، نيويورك، 1948، د ت.

ميتز، آدام، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط05، دت.

ميتز، آدم، الحضـــارة الإســـلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط05.

ميخائيل، حنا، الســياســة والوحي– الماوردي وما بعده–، (أصــله رســالة دكتوراه بجامعة هارفرد بأمريكا) –، بيروت، دار الطليعة، ط01: 1997 .

ميكافيلي، نيقولا، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، القاهرة، مكتبة ابن سينا، 2008.

مينو، جان، مدخل إلى علم السياسية، ترجمة جورج يونس، منشورات عوبدات، بيروت 1983، د ت.

النابلسي، عبد الغني الدمشقي الحنفي، رسالة إيضاح الدلالات في سماع الآلات، بيروت: دار الفكر المعاصر.

النادي، محمد فتحي، اضــطهاد العلماء –أســبابه وآثاره وواجب الأمة تجاههم، إســطنبول، منشــورات منتدى العلماء، ط:01، 2019.

النباهي، علي بن عبد الله الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط05، 1983.

النجار، عبد المجيد، المهدي بن تومرت —حياته وآثاره وثورته–، (أصـلها رسـالة دكتوراه بجامعة الأزهر منشـورة) بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط01، 1983.

النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط:07، 1997.

النشـار، علي سـامي، نشـأة الفكر السـياسـي الإسـلامي وتطوره، قطر، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط01، 2015.

نصيف، أحمد، مجدي كامل، مكيافيلي حياته أثاره مدرسته وكتابه الأمير، القاهرة ، دار الكتاب العربي.

نعيما، مصـــطفى، تاريخ نعيما: روضـــة الحســـين في خلاصـــة أخبار الخافقين، أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، 2007.

نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط02، 1980.

هاتينا، مائير، حراس العقيدة– العلماء في العصر الحديث–، ترجمة محمود عبد الحليم، القاهرة، مدارات للأبحاث والدراسات، ط:01، 2019.

ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، بيروت، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات، ط01، 2019.

ياسين، عبد السلام، الخلافة والملك، دار الأفاق، ط:02، 2001.

*** الموسوعة الفقهية الكويتية، منشورات وزارة الاوقاف الكويتية، 1984.

رابعا : المقالات والرسائل الجامعية غير المنشورة وأعمال المؤتمرات:

أبو ليل، محمد محمود ، السياسية الشرعية في تصرفات الرسول ﷺ المالية والاقتصادية، رسالة دكتوراه، إشراف عبد المجيد صلاحين، الجامعية الأردنية، 2005.

آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد بن علي ، العقيدة القادرية وجهود الخليفة القادر بالله – دراسة وتعليق–، (مقال)، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها، 19، عدد32، 1427هـ.

باين، عاميت ، العلماء والنشاط السياسي في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية، (ورقة بحثية)، مؤتمر:(نظرة جديدة على العلماء في الشرق الأوسط)، مركز نحيميا للدراسات الاسلامية بالجامعة العبرية، فلسطين المحتلة، حزيران 2006، منشور بكتاب: مائير هاتينا، حراس العقيدة: العلماء في العصر الحديث، القاهرة: مركز مدارات للبحوث والدراسات، ط01: 2019.

بيود، محمد علي، أحكام التعامل مع اليهود في السيرة النبوية–دراسة مقارنة– ، رسالة ماجيستير بجامعة أم درمان الإسلامية، السودان كلية الشريعة والقانون، 2012.

جانبولات، أورهان صادق ، قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو عبد، الجامعة الأردنية، 2009.

الحفيان، فيصل ، مفهوم السياسة عند العرب –مقاربات أولى–، (ورقة بحثية)، ندوة قضايا المخطوطات : تراث العرب السياسي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة 2002.

الدوري، عبد العزيز ، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، (مقال)، لبنان، مجلة المستقبل العربي، العدد09، السنة 02، أيلول 1979.

الروكي، محمد ، تمييز أحوال النبي ﷺ وأثره في تقليل الخلاف، (ورقة بحثية) الندوة الدولية : التصـــرفات النبوية، تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية، المغرب، 16-2009/11/17.

الساعدي، بشرى ناصري هاشم ، شريعة قتل الإخوان وأثرها في نظام الحكم آل عثمان، (مقال)، مجلة مركز بابل، العدد02، 2011.

صديقي، عبد الجبار، محنة المالكية في العهد الموحدي، (مقال)، مجلة الإنسان والمجال، معهد العلوم الإنسانية، المركز الجامعي نور البشير، السنة الأولى، العدد 01، 2015.

عامر، محمود ، المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية، (مقال)، مجلة دراسات تاريخية، العددان 117–118، كانون الثاني 2012.

العثماني، عتيق عبد الرحمان ، دراســة للمعاهدات في العهد النبوي، (ورقة بحثية) المؤتمر العالمي الثالث للســنة و السيرة النبوية، محرم 1400هـ، منشورات لبنان، المكتبة العصرية، ط01، 1981.

عدوان، عصام عبد الحفيظ ، شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، (مقال)، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 22، شباط، 2011.

عمارة، محمد ، العلمانية ونشـــأتها، مقال، 09-09-2002، (مقال)، موقع اســـلام ويب http://articles.islamweb.net

الغنوشي، راشد، مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، (مقال)، نشر بتاريخ 2004/10/03م، موقع الجزيرة، www.aljazeera.net

الكسائي، نور الله، خواجه نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية، (مقال)، مجلة الثقافة الإسلامية، دمشق، العدد 06، 1986.

الملحم، محمد بن ناصـر بن أحمد، تحليل تاريخي لموقف الدولة الأموية من خروج ابن الأشـعث عليها، (مقال)، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مجلد 13، ص132، سنة 2001.

يونم، أحمد ، ظهور البكتاشية والإشراف على الإنكشارية (دراسة ضمن الكتاب الجماعي: الإسلام الموازي في تركيا: البكتاشية وجدل التأسيس، السعودية ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط:01، 2007.

خامسا : المراجع باللغة التركية واللغات الأجنبية الأخرى :

Abdülkadir, Özcan, "Edirne Vak‘ası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10:445-446, İstanbul: TDV yayınlari,1994.

Akgündüz, Ahmet, *İmalcık, Halil, Türk Hukuk Tarihi*, 1.B, Istanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

Akgündüz, Murat, *Osmanli Devletinde Şeyhülislamlık*, Ankara: Beyan Yayınları.

Akgündüz, Murat, "Osmanlı devletinde nişancılık müessesesi", *Haran Üniversitesi- İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1998).

Akkurt, İbrahim, *Fetvanın Gücü- İki Padişahı Tahtından İndiren Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi*, Istanbul :Yeditepe Yayınevi, 2014.

Aktepe, Münir, "Çınar Vak‘ası" ,*TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8:301, Ankara: TDV Yayınlari, 2002.

Altay, Ahmet,"*Klasik Dönem Osmanlı Siyasetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış"*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Cilt 6 Sayı 3,(2011).

Altınay, Ahmed Refik, *Osmanlıda Hoca Nüfuzu*, Çev Güven Akçağ, 2.Baski, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay,1997.

Altınay, Ahmed Refik, *Osmanlı Şeyhülislamlarının Teracimi Ahvali*, Istanbul İlmiye Salnamesi, İşaret Yay.

Altınsu, Kamel Ali, *Sultan Abdulaziz İn Mısır ve Avrupa Seyahati*, Istanbul: Ahmet Saitoğlu Kitabevi,1944.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Arayanca, Ayşe Atıcı, *"Büyük Selçuklu Devletinde Batıni Hareketi (1090-1157)"*, Yayınlanmamış yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Genel Türk Tarihi, (2005).

Asad, Telal, "Modern Power And The Reconfiguration Of Religious Traditions", *SEHR, Contested Polities Updated*, Volume 5, Issue 1, (February 27, 1996).

Ataullah, Mehmed, *Er-Revaihu Zekiyye Fi Fihrisi Fetavayi Turkiyye*, IÜ KTP, 3244.

Atçıl, Abdurrahman, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

B. Hasan, Kadi Hüseyin, *Leta'ifü'l-Efkar (Kâdı Hüseyin B. Hasan'ın Siyâsetnâmesi)*, Hazırlayan Özgür Kavak, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu).

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, 2.Baskı, İstanbul: Yagmur Yay.

Bayrak, Orhan, *İstanbulda Gömülü Meşhur Adamlar*, İstanbul: Yeni Zamanlar Sahaf.

Beydilli, Kemal, *Osmanli Prusya İttifaki 1790*, İstanbul Üniversitesi, 1984.

Beyzade, Hasan, *Tarih-I Al-Osman*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 2004.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanli Müellifleri*, Türiye Bilimleri Akademisi- Tüba.

Cengiz, Kallek, "Maverdi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28:180,Ankara: TDV Yayınlari, 2003.

Chavot, Pierre, *Le Dictionnaire De Dieu*, Italie Edition De La Martiniere.

Çelebi, Katip, *Fezleke-Osmanlı Tarihi 1000-1065/1591-1655*, 1. Basım , İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.

Çolak, Abdullah, "Maverdi ve EL-Ahkamu's-Sultaniyyesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararsı Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, (2016).

Dalkiliç, Mehmet, "Emeviler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân Bin Muhammed Bin El-Eş'as İsyanı", *Bilimname Dergisi*, Erciyes Üniversitesi, Sayı 1, 2012.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.

Danişmend, İsmail Hami, *Osmanli Devlet Erkani*, İstanbul: Turkiye Yayinevi ,1971.

Davut, Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul: İşaret Yay, 1986.

D'orleans Jonas, *Lemetier Du Roi*, Paris : Editions Du Cerf, 1995.

Durmuş, İsmail, "Uyunü'l-Ahbar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42:257, İstanbul: TDV Yayınlari, 2012.

El-Hâfız Ankaravî, *Kasım B. Seydî, Enîsü'l-Celîs,Hazırlayan Azmi Bilgin*, Ankara: Türkye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017.

Erten, Veli , "Rifat Börekçi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,6:325, İstanbul: TDV Yayınlari,1994.

Fedou, Rene, L Etat Au Moyen Age, Paris: Presses Universite De France ,1971.

Gerber, Haim , State, *Society And Law In Islam: Ottoman Law In Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1994.

Gökalp, Ziya, *Hars ve Siyaset*, Yeni Mecmua Yazıları,Ötüken Neşriyat, 2018.

Halil, İnalcık, "*Adaletnameler", Osmanlı' da Devlet Hukuk Adalet*, İstanbul: Eren Yayınları, 2000.

Hanioğlu, Şükrü," İttihat ve Terakki Cemiyeti", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23:476, İstanbul: TDV Yayınlari, .2001

Hazerfen, Hüseyin Efendi, *Telhisul Beyan Fi Al-I Osman*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

Imber, Colin, *Ebu Saud : The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press,1997.

İhsan, Ali,"Şeyhülislam Efendi Hazretlerinin Nazargah-I Sümuhilerine", *Sebilüreşad Dergisi*, Sayı 396, (1919).

İpşirli, Mehmet, *İnsan Hakları ve Sosyal Hayat Açısından Osmanlı Fetvaları*, Istanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfi,1993.

İpşirli, Mehmet, "Kazasker", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25:140-143, Ankara: TDV Yayınlari, 2002.

İpşirli, Mehmet, "Sadrazam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:414-419, İstanbul: TDV Yayınlari, 2008.

Jackson, Sherman, *Islamic Law*, Paris Edition, 1981.

Jacques, Krynen, *Lempire de Roi – Idees Et Croyances Politiques En France*, Paris: Editions Gallimard,1993.

Karay, Refik Halid, *Minelbab Ile Lmihrab*, Istanbul: İnkılap Kitabevi,2009.

Katgı, İsmail, *Maktul Şeyhülislamlar*, İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013.

Kavak, Özgür, "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir B.Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 41, (2012).

Kavak, Özgür,, İki Alim, Iki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i , *Dîvân Disiplinlerararasi Çalişmalar Dergisi*, 16, (2011/2).

Khismatulin, Alexey, "Müslüman Ortaçağ'da Edebî Bir Sahtecilik: Gazzâlî'nin Nasîhat Al-Mulûk'ünün İkinci Kısmının Orjinalitesi Meselesinde Yeni Deliller ", 900 Vefat Yılında Uluslararasi Gazzali Sempozyumu 7 – 9 Ekim 2011, İstanbul-Türkiye.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatinda İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyenetişleri Başkanlığı,1976.

Mahmoud Alnaffar, *Fikih Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi Vüveyni Örneği*, Yayınlanmamış Doctora Tezi, Necmettin Erbakan Üninersitesi, Temel İslam Bilimleri, 2021.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007,

Müstakimzâde, *Süleyman Sâdeddin Efendi, Devha-İ Meşâyih-İkibâr (Devhatü'l-Meşâyih)*, Istanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi.

Nureddin, Tevfik, *Sultan Murad'ın Cülüs ve Hal'i ve İntiharı*, Kostantiniyye Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanli Toplomda Zindiklar Ve Mülhidler*, 7.Basım, Istanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5:373-379, Ankara: TDV Yayınlari, 2002:

Orman, Sabri*, Gazâli: Biyografisi, Hakikat Araştırması*, *Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, Istanbul: İnsan Yayınları,2013.

Osman Şekerci, *Mülkün Sultanlarına Nasihat L- Mülük* ,İstanbul: Büyüyenay Yayınları ,2016).

Özaydin, Abdülkerim, "Nizamülmülk",*TDV İslâm Ansiklopedisi*, 33:194, Ankara: TDV Yayınlari, 2007..

Paça, Hüseyin, *Abdurrahman B. Muhammed B. Eş'as ve İsyanı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Universitesi, 2002.

Paça, Hüseyin, "Abdurrahman B. Muhammed B. Eş'as ve Isyanı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:5 (2019).

Repp, Richard, *The Mufti Of İstanbul, A Study In The Development Of The Ottoman Learned Hierarchy*, London: Ithaca Press, 1986.

Robin, Maurice, *Histoire Comparative Des Idees Politiques*, Paris: Economica, Tome,1988.

Rodinsone, Maxime, *Le Islam Politique Et Croyance*, Librairie Artheme Fayard,1993.

Rozen, Minna, *The Jewish Community In Jerusalem In The 17th Century*, Tel Aviv: Tel Aviv University And The Ministry Of Defense Press, 1984.

Sauvaget, Jean," Introduction À L'histoire De L'orient Musulman", *Journal Des Savants*, (1945).

Serhat, Başar, *Osmanli Şeyhülislamları –Eserleri, Fotografları ve Aileleriyle*, Istanbul: Kültür A Ş Yayınları, 2017.

Sherwani H.K, Yurdaydin, H. G." Gazzali'ye Göre Nazari ve Tatbiki Siyaseti" , *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi, Sayı:3 Cilt:4,(1955).

Silahdar, Mehmed Ağa, Nusretname, Çev Mehmet Topal, Ankara: TÜBA Yayıleri, 2018.

Şekerci, Osman, *Mülkün Sultanlarına- Nasihatü'l-Mülûk*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Tansel, Abdullah, "Olanlar Seyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 17, (1969).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Taif Mahkumları*, Ankara: TTK Yayınları,1992.

Tansel, Abdullah, *Yıldız Mahkemesi*, Ankara: TTK Yayınları, 2000.

Ünalan, Abdullah, *El-Giyasi- Islam'da Başkanlık Sistemi*,1. Basım, Istanbul: Mevsimler Kitap, 2017.

Ünalan, Abdullah, *İmamü`L-Harameyn Ebu`L-Meali El-Cüveyni (419-478/1028-1085)`Nin Gıyasü`L -Ümem Fi İltiyasi`Z-Zulem Adlı Eserine Göre Bey`At ve Imamet*, Doctora Tezi, Ankara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, 1994.

Ünlü, Nuri, "Deyrülcemacim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 09:270, İstanbul: TDV Yyınlari, 1994.

Varol, Bahauddin, *"El-Imame ve' S-Siyase Isimli Eserin Müellifi İbn Kuteybe Midir ?"*, *Islami Araştirmalar Dergisi*, C12, Sayı 2, (2003).

Varol, Hüseyin, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (Ocak 1986).

Yahya, Tevfik Islam, *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi*, Çev Zakir Aras, Konya: Çizgi Kitabevi,2017.

Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde, Devlet ve Din*, 4.Baskı, İstanbul: Kitap Yayinevi, 2014..

Yavuz, Yusuf Şevki,"Elmalili Muhammed Hamdi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,11:57, İstanbul: TDV Yayınlari,1995.

Yazıcı, Hüseyin,"İbn Kuteybe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 20:120, İstanbul: TDV Yayınlari, 1999.

Yildiz, Hakki Dursun, " İbnü'l-Eş'Aş, Abdurrahman B. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:32, İstanbul: TDV Yayınlari, 2000.

Yılmaz, Hasan Kamil, "Aziz Mahmud Hüdayi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4:338-340,İstanbul: TDV Yayınlari 1991.

Yücel, Yaşar , *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar Kitab-İ Müstetab, Kitabu Mesalihi'l Müslimin ve Menafi'i'l Müminin, Hırzü'l Müluk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Yücel, Yaşar , Selçuklularda Bilim ve Düşünce 02 Uluslararasi Selcuklu Medeniyeti Sempozyumu 19-21 İkim, Konya, Turkye: Servet Ofset Matbaa, Konya, 2013.

Cumhuriyetin İlk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin 22. Ölüm Yıldönümü", Asrın Dini Müslümanlık, II/21, Ankara,1963.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Osmanli Arşivi Daire Başkanlığe, 1992, Ankara,

Kanun-I Şahinşahi, Istanbul: Süleymaniye KTP, Es'ad Efendi, No: 1882/2, Vr 91/A -135/A.

الملحق

01: جدول قائمة شيوخ الإسلام وتواريخهم[825]

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
1.	الملا فناري	ت 1431	1425-1431	السلطان مراد	لغاية وفاته
2.	الملا فخر الدين الأعجمي	ت 1461	1431-1461	السلطان مراد محمد الفاتح	لغاية وفاته
3.	الملا خسرو محمد أفندي	ت 1480	1461-1480	محمد الفاتح	لغاية وفاته
4.	الملا الكوراني شمس الدين أفندي	1406-1488	1480-1488	محمد الفاتح بايزيد الثاني	لغاية وفاته
5.	الملا عبد الكريم أفندي	ت 1495	1488-1495	بايزيد الثاني	لغاية وفاته
6.	الملا علاء الدين العربي	ت 1496	1495-1496	بايزيد الثاني	لغاية وفاته
7.	أفضل زادة حميد الدين أفندي	ت 1503	1496-1503	بايزيد الثاني	لغاية وفاته
8.	زانبيلي علي أفندي	ت 1526	1503-1525	بايزيد الثاني سليم يافوز سليمان القانوني	لغاية وفاته
9.	ابن كمال باشا زاده أحمد شمس الدين أفندي	1469-1534	1525-1534	سليمان القانوني	لغاية وفاته
10.	سعدي سعد الله شلبي	ت 1539	1534-1539	سليمان القانوني	لغاية وفاته
11.	شيخ زاده محمد محي الدين أفندي	1476-1547	1539-1542	سليمان القانوني	أول حالة عزل
12.	حامدي عبد الكبير أفندي	ت 1548	1542-1543	سليمان القانوني	استقال من منصبه
13.	فناري زاده محي الدين أفندي	ت 1548	1543-1545	سليمان القانوني	استقال من منصبه

[825] الجدول من ترجمة الباحث عن المصادر التركية مع دمج 03 جداول أخرى به:

Serhat Başar, Osmanli Şeyhülislamları –Eserleri,Fotografları ve Aileleriyle, (Istanbul:Kültür A Ş Yayınları, 2017).

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
.14	محمد أبو السعود أفندي	1574-1490	1574-1545	سليمان القانوني سليم الثاني	لغاية وفاته
.15	محمود حامد أفندي كونيلي	1577-1494	1577-1574	سليم الثاني مراد الثالث	لغاية وفاته
.16	قاضي زاده أحمد شمس الدين أفندي	1580-1512	1580-1577	مراد الثالث	لغاية وفاته
.17	معلول زاده محمد أفندي	1585-1533	1582-1580	مراد الثالث	استقال من منصبه
.18	جفي زاده محمد أفندي	1587-1530	1587-1582	مراد الثالث	لغاية وفاته
.19	محيي زاده شيخي عبد الكبير أفندي	1594-1514	1589-1587	مراد الثالث	عزل
.20	بستان زاده محمد أفندي	1598-1536	1592-1589 1598-1593	مراد الثالث محمد الثالث	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
.21	بيرام زاده زكريا أفندي	1593-1514	1593-1592	مراد الثالث	لغاية وفاته
.22	خواجه سعد الدين أفندي	1599-1537	1599-1598	محمد الثالث	لغاية وفاته
.23	حاجي مصطفى دري الله أفندي	1612-1553	1601-1599 1603 1606-1604 1608-1606	محمد الثالث أحمد الأول	عزل
.24	خواجه زاده شريف محمد شلبي أفندي	1615-1568	1603-1601 1615-1608	محمد الثالث أحمد الأول	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
.25	أبو الميامن مصطفى أفندي	1606-1546	1604-1603 1606	محمد الثالث أحمد الأول	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
.26	خواجه زاده محمد أسعد أفندي	1625-1570	1622-1615 1625-1623	أحمد الأول مصطفى الأول	الأولى: استقال من منصبه

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
				عثمان الثاني مراد الرابع	الثانية: لغاية وفاته
27.	العريا زاده يحيى أفندي	1644-1553	1623-1622 1632-1625 1644-1634	مصطفى الأول مراد الرابع السلطان إبراهيم	الأولى والثانية: عزل الثالثة : لغاية وفاته
28.	آخي زاده حسين أفندي	1634-1572	1634-1632	مراد الرابع	قتل شهيدا
29.	خواجه زادة أبو السعد أفندي	1662-1594	1646-1644 1652-1651 1655-1654	السلطان إبراهيم محمد الرابع	عزل
30.	معيد أحمد أفندي	ت 1647	1647-1646	السلطان ابراهيم	لغاية وفاته
31.	حاجي عبد الرحيم أفندي	ت 1656	1649-1647	السلطان إبراهيم محمد الرابع	عزل
32.	خواجه زاده محمد بهائي أفندي	1654-1595	1651-1649 1654-1652	محمد الرابع	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
33.	قره شلبي زاده عبد مسعود أفندي	1658-1592	1651	محمد الرابع	عزل
34.	خواجه حسام زاده عبد الرحمن أفندي	1670-1594	1656-1655	محمد الرابع	عزل
35.	ماميك زاده مصطفى أفندي	ت 1656	1656 (13 ساعة فقط)	محمد الرابع	عزل
36.	خواجه زاده مسعود أفندي	ت 1656	1656	محمد الرابع	قتل شهيدا
37.	حنفي محمد أفندي	ت 1658	1656	محمد الرابع	عزل
38.	بالي زاده مصطفى أفندي	ت 1662	1657-1656	محمد الرابع	عزل

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
39.	مصطفى أفندي البولوي	1592-1675	1657-1659	محمد الرابع	عزل
40.	أسيري محمد أفندي	ت 1681	1659-1662	محمد الرابع	عزل
41.	صنعي زاده محمد أمين أفندي	ت 1665	1662	محمد الرابع	عزل
42.	منقاري زادهصنعى أفندي	1609-1678	1662-1674	محمد الرابع	عزل
43.	تشاتالجي على أفندي	1631-1692	1674-1686 1692	محمد الرابع أحمد الثاني	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
44.	محمد أمين أفندي الأنقروي	1619-1687	1686-1687	محمد الرابع	لغاية وفاته
45.	دبا غ زاده محمد أفندي	ت 1702	1687-1688 1688-1690	محمد الرابع سليمان الثاني	عزل
46.	سيد فيض الله أفندي أرضروملي	1639-1703	1688 1695-1703	سليمان الثاني مصطفى الثاني	قتل شهيدا
47.	خواجه زاده زكريا الله فيضي أفندي	1631-1698	1690-1692 1692-1694	سليمان الثاني أحمد الثاني	عزل
48.	صدر الدين زاده صادق محمد أفندي	1630-1709	1694-1695 1707--1708	أحمد الثاني مصطفى الثاني أحمد الثالث	عزل
49.	إمامي شهرياري محمد أفندي	ت 1728	1695 1703-1704	مصطفى الثاني أحمد الثالث	عزل
50.	باشماقجي زاده السيد علي أفندي	1638-1712	1703 1704-1707 1710-1712	مصطفى الثاني أحمد الثالث	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
51.	يكتشاشم حسين أفندي	ت 1704	19-22 أغسطس 1703	مصطفى الثاني	عزل

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
.52	آبي زاده عبد الله أفندي	ت 1704	1710-1708 1713-1712	أحمد الثالث	عزل
.53	محمد عطاء الله أفندي	ت 1715	1713	أحمد الثالث	عزل
.54	إمامي شهرياري محمود أفندي	ت 1718	1714-1713	أحمد الثالث	عزل
.55	ميرزا مصطفى أفندي	1722-1630	1715-1714	أحمد الثالث	عزل
.56	منتاش زاده عبد الرحمن أفندي	ت 1716	1716-1715	أحمد الثالث	لغاية وفاته
.57	أبو إسحاق كرا نعيم إسماعيل أفندي	1725-1645	1718-1716	أحمد الثالث	عزل
.58	عبد الله أفندي الينيشهيرلي	ت 1743	1730-1718	أحمد الثالث	عزل
.59	ميرزا زاده شيخ محمد أفندي	ت 1735	1731-1730	محمود الأول	استقال من منصبه
.60	باشمقجي زاده السيد عبد الله أفندي	1732-1680	1732-1731	محمود الأول	عزل
.61	داماد زاده أبو الخير أحمد أفندي	1742-1665	1733-1732	محمود الأول	عزل
.62	أبو إسحاق زاده إسحاق أفندي	1734-1679	1734-1733	محمود الأول	لغاية وفاته
.63	دري محمد أفندي	ت 1736	1736-1734	محمود الأول	عزل
.64	فيض الله أفندي زاده السيد مصطفى أفندي	1745-1779	1745-1736	محمود الأول	لغاية وفاته
.65	بيري زاده محمد صاحب أفندي	1749-1674	1746-1745	محمود الأول	استقال من منصبه
.66	حياتي زاده محمد أمين أفندي	ت 1747	1746	محمود الأول	عزل
.67	زين العابدين محمد زيني أفندي	1751-1667	1748-1746	محمود الأول	عزل

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
.68	أبو إسحاق زاده محمد أسعد أفندي	1753-1685	1749-1748	محمود الأول	عزل
.69	قره خليل أفندي زاده محمد سعيد أفندي	ت 1755	1750-1749	محمود الأول	عزل
.70	فيض الله أفندي زاده السيد مرتضى أفندي	1758-1694	1755-1750	محمود الأول عثمان الثالث	عزل
.71	وصاف عبد الله أفندي	ت 1761	1755	عثمان الثالث	عزل
.72	دماد زاده فيض الله أفندي	1761-1700	1756-1755 1758-1757	عثمان الثالث مصطفى الثالث	عزل في المشيختين
.73	دري زاده مصطفى أفندي	1775-1702	1757-1756 1762-1762 1774	عثمان الثالث مصطفى الثالث عبد الحميد الأول	عزل في المرات الثلاث
.74	كريمي زاده محمد صالح أفندي	ت 1762	1759-1758	مصطفى الثالث	عزل
.75	شلبي زاده إسماعيل عاصم أفندي	ت 1760	1760-1759	مصطفى الثالث	لغاية وفاته
.76	ولي الدين أفندي	ت 1768	1761-1760 1768-1767	مصطفى الثالث	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
.77	قره بكير زاده أحمد أفندي	1767-1686	1762-1761	مصطفى الثالث	عزل
.78	بيري زاده عثمان صاحب أفندي	1770-1710	دري-1770	مصطفى الثالث	لغاية وفاته
.79	ميرزا زاده محمد سعيد أفندي	1775-1710	1773-1770	مصطفى الثالث	استقال من منصبه
.80	شريف زاده السيد محمد ملا أفندي	1779-1703	1774-1773	مصطفى الثالث عبد الحميد الأول	عزل

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
81.	عوض باشا زاده إبراهيم ملا بك أفندي	1720-1798	1774-1775 1785	عبد الحميد الأول	عزل في المشيختين
82.	صالح أفندي زاده محمد أمين أفندي	1705-1777	1775-1776	عبد الحميد الأول	عزل
83.	وصاف زاده محمد أسعد أفندي	1707-1778	1776-1778	عبد الحميد الأول	عزل
84.	أبو إسحاق زاده محمد شريف أفندي	1717-1790	1778-1782 1789	عبد الحميد الأول سليم الثالث	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
85.	سيد إبراهيم أفندي قره حصارلي	1701-1783	1782-1783	عبد الحميد الأول	لغاية وفاته
86.	دري زاده عطاء الله محمد افندي	1729-1785	1783-1785	عبد الحميد الأول	عزل
87.	عرب زاده أحمد عطاء الله أفندي	1720-1785	1785	عبد الحميد الأول	لغاية وفاته
88.	دري زاده محمد عارف أفندي	1740-1800	1785-1786 1792-1798	عبد الحميد الأول سليم الثالث	عزل في المشيختين
89.	مفتي زاده أحمد أفندي	ت 1791	1786-1787	عبد الحميد الأول	عزل
90.	مكي محمد أفندي	1714-1797	1787-1788 1791-1792	عبد الحميد الأول سليم الثالث	عزل في المشيختين
91.	محمد كامل أفندي	1728-1800	1788-1789	عبد الحميد الأول سليم الثالث	عزل
92.	حميد زاده مصطفى أفندي	1731-1793	1789-1791	سليم الثالث	عزل
93.	يحي توفيق أفندي	1716-1791	1791	سليم الثالث	توفي بعد 14 يوم من تولي المقام

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
.94	رايس زاده مصطفى عاشر أفندي	1804-1729	1800-1798	سليم الثالث	عزل
.95	صماني زاده عمر خلوصي أفندي	1812-1727	1803-1800 1807 1812-1810	سليم الثالث مصطفى الرابع محمود الثاني	عزل في مشيختين واستقال من منصبه في واحدة
.96	صالح زاده أحمد أسعد أفندي	1814-1740	1806-1803 1808	سليم الثالث محمود الثاني	عزل في المشيختين
.97	أبو إسحاق زاده محمد عطاء الله أفندي	1811-1760	1807-1806 1808-1807	سليم الثالث مصطفى الرابع	عزل في المشيختين
.98	عرب زاده محمد عار ف أفندي	1826-1740	1808	مصطفى الرابع محمود الثاني	عزل
.99	دري زاده عبد الله أفندي	1828-1769	1810-1808 1815-1812	محمود الثاني	عزل في المشيختين
.100	شلبي زاده محمد زيني أفندي	1824-1750	1818-1815	محمود الثاني	عزل
.101	مكي زاده مصطفى عاصم أفندي	1846-1773	1819-1818 1825-1823 1846-1833	محمود الثاني السلطان عبد المجيد	الأولى والثانية : عزل الثالثة : لغاية وفاته
.102	شركس حجي خليل أفندي	ت 1824	1821-1819	محمود الثاني	عزل
.103	ياسينجي زاده عبد الوهاب أفندي	1834-1758	1822-1821 1833-1828	محمود الثاني	عزل في المشيختين
.104	صديق زاده أحمد رشيد أفندي	1834-1758	1823-1822	محمود الثاني	عزل
.105	قاضي زاده محمد طاهر أفندي	1838-1747	1828-1825	محمود الثاني	عزل
.106	أحمد عارف حكمت أفندي	1859-1786	1854-1846	السلطان عبد المجيد	عزل

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
.107	مشربي زاده محمد عارف أفندي	1858-1791	1858-1845	السلطان عبد المجيد	لغاية وفاته
.108	خواجه زاده محمد سعد الدين أفندي	1866-1798	1863-1858	السلطان عبد المجيد السلطان عبد العزيز	عزل
.109	عاطف زاده عمر حسام الدين أفندي	1871-1799	1866-1863	السلطان عبد العزيز	عزل
.110	حاجي محمد رفيق أفندي	1871-1813	1868-1866	السلطان عبد العزيز	عزل
.111	حسن فهمي أفندي الأكشهريلي	1881-1795	1871-1868 1876-1874	السلطان عبد العزيز	عزل
.112	مير أحمد مختار باي أفندي	1882-1807	1872-1871 1878	السلطان عبد العزيز عبد الحميد الثاني	عزل
.113	تورشوجو زاده أحمد مختار أفندي	1875-1823	1874-1872	السلطان عبد العزيز	عزل
.114	حسن خير الله أفندي	1898-1834	1874 1877-1876	السلطان عبد العزيز مراد الخامس عبد الحميد الثاني	عزل في المشيختين
.115	حاجي قره خليل أفندي	1880-1804	1878-1877	عبد الحميد الثاني	عزل
.116	أورياني زاده أحمد أسعد أفندي	1889-1813	1889-1878	عبد الحميد الثاني	لغاية وفاته
.117	حاجي عمر لطفي أفندي البودرومي	1897-1817	1891-1889	عبد الحميد الثاني	عزل
.118	محمد سل الدين أفندي	1919-1848	1909-1891 1913-1912	عبد الحميد الثاني السلطان محمد رشاد	الأولى : عزل الثانية : لغاية وفاته
.119	محمد ضياء الدين أفندي	18زكريا47- 1918	1909	عبد الحميد الثاني	استقال من منصبه

الرقم	اسم شيخ الإسلام	ميلاده ووفاته بالميلادي	سنوات مشيخته بالميلادي	السلطان الذي ولي له المشيخة	نهاية مشيخته
				السلطان محمد رشاد	
120.	بيري زاده محمد صاحب أفندي	1838-1910	1909-1910	السلطان محمد رشاد	استقال من منصبه
121.	شلبي زاده حسين حسني أفندي	1849-1912	1910	السلطان محمد رشاد	استقال من منصبه
122.	موسى كاظم أفندي	1858-1920	1910-1911 1916-1918	السلطان محمد رشاد السلطان محمد وحيد الدين	استقال من منصبه
123.	عبد الرحمن نسيب أفندي	1842-1914	1911-1912	السلطان محمد رشاد	استقال من منصبه
124.	محمد أسعد أفندي	1847-1918	1913-1914	السلطان محمد رشاد	استقال من منصبه
125.	أورغوبلو مصطفى حمزة أفندي	1867-1922	1914-1916	السلطان محمد رشاد	استقال من منصبه
126.	عمر خلوصي أفندي الداغستاني	ولد في 1858	1918	السلطان محمد وحيد الدين	استقال من منصبه
127.	حيدري زاده إبراهيم أفندي	1864-1933	1918-1919 1919-1920	السلطان محمد وحيد الدين	استقال من منصبه
128.	مصطفى صبري أفندي	1869-1954	1919 1920	السلطان محمد وحيد الدين	استقال من منصبه
129.	دري زاده عبد الله أفندي	1869-1923	1920	السلطان محمد وحيد الدين	استقال من منصبه
130.	محمد نوري أفندي المديني	1859-1927	1920-1922	السلطان محمد وحيد الدين	ألغي المقام

السيرة الذاتية

الإسم واللقب : محمد علي بيود	
المؤهلات العلمية	
البكالوريوس	
الجامعة	الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ الجزائر- 2010
التخصص	كلية أصول الدين قسم الشريعة والقانون
الماجيستير	
الجامعة	أم درمان الإسلامية / السودان -2012
الكلية	الشريعة والقانون
عنوان الأطروحة	أحكام التعامل مع اليهود في السيرة النبوية –دراسة مقارنة–
المقالات العلمية المنشورة	

1. (الكتابة في فضائل بيت المقدس ودورها في الحركة المعرفية وصناعة الوعي في مواجهة الحروب الصليبية)، مجلة دراسات بيت المقدس، عدد 16، صيف 2016 الصادرة عن مجمع دراسات بيت المقدس، المملكة المتحدة.
2. (وضع وحقوق الأقليات في الدولة العثمانية – دراسة وثائق تاريخية نموذجية–)، مجلة دراسات بيت المقدس، عدد 15، شتاء 2016، الصادرة عن مجمع دراسات بيت المقدس، المملكة المتحدة.
3. (المواطنة في التراث السياسي الإسلامي)، مجلة: DINIKA (Academic Journal Of İslamic Studies العدد 05، جوان 2020، الصادرة عن معهد الدولة للدراسات الإسلامية بأندونيسيا.
4. (وثيقة المدينة: الإعلان النبوي لحقوق الإنسان – دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي لسنة 1948م)، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة حمة لخضر – الجزائر، العدد 12، المجلد 02، سبتمبر 2021.